دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی کا علمی و دینی ماہنامہ

معارف

جلد نمبر ۱۹۰ ماہ رمضان المبارک ۱۴۳۳ھ مطابق ماہ جولائی ۲۰۱۲ء عدد ۱

فہرست مضامین

دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی
پوسٹ بکس نمبر: ۱۹
شبلی روڈ، اعظم گڑھ (یوپی)
پن کوڈ: ۲۷۶۰۰۱

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شذرات

۱۹۰۶ میں مولانا آزاد کی چشم بیدار نے ایک خواب دیکھا۔ وہ ایک ایسا رسالہ شائع کرنا چاہتے تھے جو عام رسائل اور اخبارات سے الگ اور ممتاز ہو اور جو اپنے انداز پیشکش، محتویات اور پیغام کے لحاظ سے منفرد ہو۔ چھ سال کی طویل مدت جستجو کے کرب میں گذر گئی۔ اس رسالہ کے لیے انہوں نے اپنے ذہن میں جو معیار مقرر کیا تھا اگر وہ اس میں کسی قدر لچک پیدا کر لیتے تو یہ رسالہ شاید بہت پہلے نکل چکا ہوتا۔ لیکن انہوں نے معیار کے مسئلہ پر کوئی سمجھوتا نہیں کیا۔ عام روش کی پیروی ان کے مزاج کے یکسر خلاف تھی۔

ازاں کہ پیروِی خلق گمرہی آرد   نمی رویم براہے کہ کارواں رفت است

بالآخر جب ضروری اسباب مہیا ہو گئے اور اس ''خواب عزیز'' کی تعبیر سامنے آئی تو دیکھنے والے ششدر رہ گئے۔ اس واقعہ پر پوری ایک صدی گذر چکی لیکن آج تک کسی اردو رسالہ اور اخبار کو وہ قبول عام حاصل نہیں ہوا جو ''الہلال'' کو اپنی مختصر زندگی کے ابتدائی دنوں ہی میں حاصل ہو چکا تھا اور نہ اثرات کی وہ عالم گیری کسی اور جریدہ کے حصہ میں آئی جو اس کا مقدر بنی۔ حوصلہ شکن موانع اور صبر آزما مشکلات کے باوجود ''الہلال'' نے ایک قلیل مدت میں ملک وقوم کے وسیع تر تناظر میں جو انقلاب برپا کیا اردو صحافت کی تاریخ میں اس کی کوئی مثال نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اپنی مختصر زندگی میں الہلال ان مقاصد کو حاصل کرنے میں کامیاب رہا جن کے لیے اس کا اجراء عمل میں آیا تھا۔

''الہلال'' جب منظر عام پر آیا اس وقت دارالمصنّفین کی تاسیس میں ابھی دو سال سے زیادہ کا عرصہ باقی تھا۔ اس کی ابتدا الہلال کے آخری شمارہ کے شائع ہونے کے چند دنوں بعد ہوئی۔ لیکن دارالمصنّفین کے موسس اور اس کے معماروں کا مدیر الہلال اور الہلال سے گہرا تعلق تھا۔ علامہ شبلی اور مولانا آزاد کے روابط سے اہل علم بخوبی واقف ہیں۔ الہلال کو علامہ شبلی کا بھرپور اخلاقی تعاون حاصل تھا۔ اس میں ان کی نظمیں برابر شائع ہوتی تھیں۔ شہر آشوب اسلام اور ان کی بعض دوسری معرکۃ الآراء نظمیں الہلال ہی میں شائع ہوئیں۔ سیرۃ النبیؐ کا شہرۂ آفاق مقدمہ پہلے الہلال کے صفحات کی زینت بنا اور اسی کے ذریعہ علمی دنیا کو علامہ کی اس شاہ کار تصنیف سے واقفیت ہوئی۔ دارالمصنّفین کا منصوبہ

ایک مدت سے علامہ شبلی کے ذہن میں پرورش پا رہا تھا۔ وہ ایک ایسا ادارہ قائم کرنا چاہتے تھے جس کے ارکان کا کام یوروپ کی اکیڈمیوں کی طرح صرف مطالعہ اور تصنیف و تالیف ہو۔ اس کا منصوبہ پہلی بار ۱۱؍فروری ۱۹۱۴ء کو الہلال میں شائع ہوا۔ اس وقت کون جانتا تھا کہ علامہ شبلی کی حیات مستعار کے صرف چند مہینے اور باقی رہ گئے تھے اور اپنے اس دیرینہ خواب کی تعبیر دیکھنے کے لیے وہ موجود نہ ہوں گے۔ اس منصوبہ سے خود مولانا آزاد کی دلچسپی کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس موقع پر انہوں نے الہلال کی اسی اشاعت میں لکھا تھا کہ اگر یہ منصوبہ قابل اطمینان صورت اختیار کرلے تو وہ اپنا ذاتی کتب خانہ دارالمصنّفین کے لیے وقف کرنے کے لیے تیار تھے۔ جب چند مہینوں بعد نومبر میں علامہ شبلی کی بیماری نے تشویشناک صورت اختیار کرلی اور سیرت النبیؐ کے مکمل نہ ہونے کا افسوس انہیں ستانے لگا تو انہوں نے مولانا حمید الدین فراہی اور مولانا سید سلیمان ندوی کے ساتھ مولانا ابوالکلام آزاد کو اپنے پاس بلانے کے لیے تار ارسال کیے تاکہ سیرت نبویؐ کے منصوبہ کا کچھ انتظام کیا جاسکے۔ مولانا آزاد کو یہ تار نہیں مل سکا اور وہ علامہ کی خواہش کے مطابق اعظم گڈھ نہیں پہنچ سکے۔ البتہ علامہ شبلی کو ان کے اوپر جو اعتماد تھا اس کا اندازہ اس سے ضرور ہوتا ہے۔ مولانا آزاد نے ندوہ سے علامہ شبلی کی علاحدگی اور طلبہ کی اسٹرائک کے تعلق سے کئی مضامین سپرد قلم کیے جو الہلال میں چھپے۔ ۱۸؍نومبر ۱۹۱۴ء کو علامہ شبلی نے وفات پائی۔ الہلال میں اس کی اطلاع اس طرح دی گئی ''نہایت رنج و افسوس کے ساتھ شمس العلماء مولانا شبلی نعمانی کی وفات کی خبر درج کی جاتی ہے۔ اس ماتم کے لیے صرف یہ موقع رنج و غم کافی نہیں بلکہ اس کے لیے الہلال کا پورا ایک نمبر کافی نہ ہوتا لیکن اس وقت یہ رونا ہے کہ دل کھول کے اس شہید علم کا ماتم بھی نہیں کرسکتے۔ اس لیے اپنی خوں نابہ فشانیوں کو دوسری فرصت کے لیے ملتوی رکھتے ہیں۔ دردرسیدوں کے ماتم کے لیے وقت محدود نہیں۔ آبلہ دل ہر وقت پھوٹ بہنے کے لیے تیار رہتا ہے۔ نشتر غم کی کھٹک چاہیے اور وہ اس حادثہ فاجعہ علمیہ کی بدولت ہر وقت موجود رہے گی''۔ لیکن الہلال کے صفحات میں نہ تو علامہ شبلی کے ماتم میں کوئی مضمون شائع ہوسکا اور نہ اس کا کوئی شمارہ اس کے لیے مخصوص کیا جاسکا۔ وجہ یہ تھی کہ اس کے بعد الہلال کا کوئی شمارہ شائع ہی نہیں ہوا۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ ۱۸؍نومبر ۱۹۱۴ء کو علامہ شبلی نے داعی اجل کو لبیک کہا اور اسی تاریخ کو الہلال کا آخری شمارہ شائع ہوا۔ البتہ اس سلسلہ میں مولانا آزاد کے احساسات کا کسی حد تک اندازہ ''کاروان خیال''

میں شامل صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی کے نام ان کے ایک خط کے اس جملہ سے لگایا جاسکتا ہے ''وہ کیا گئے علم وفن کی صحبتوں کا سرتاسر خاتمہ ہوگیا''۔

مولانا سید سلیمان ندوی اور مولانا عبدالسلام ندوی الہلال کے ادارہ تحریر میں شامل تھے۔ الہلال میں چھپنے والے مضامین کے ساتھ عام طور پر ان مصنّفین کے نام نہیں دیے جاتے تھے جو ادارہ میں شامل تھے۔ ان دونوں بزرگوں کے رشحات قلم بھی الہلال میں اسی طرح شائع ہوتے رہے۔ اس لیے یہ طے کرنا مشکل ہوگیا کہ کون سے مضامین کس کے ہیں۔ بعد میں متعدد مضامین کی نشان دہی کی گئی جو مولانا سید سلیمان ندوی اور مولانا عبدالسلام ندوی کے قلم سے نکلے اور الہلال میں شائع ہوئے۔ الہلال سے سید صاحب کی علاحدگی کے بعد بھی مولانا آزاد کی خواہش تھی کہ وہ الہلال میں واپس آجائیں۔ ایک موقع پر تو انہوں نے مولانا سید سلیمان ندوی کو الہلال کی ادارت کی پیشکش بھی کی اور ان کو لکھا کہ وہ جس طرح چاہیں رسالہ کو ایڈٹ کریں۔ انہیں صرف پالیسی اور اصول سے دلچسپی رہے گی۔ یہ تو ممکن نہیں ہوسکا لیکن اس سے دارالمصنّفین اور اس کے معماروں سے الہلال کے روابط کی نوعیت کا اندازہ ضرور کیا جاسکتا ہے۔ جہاں تک دارالمصنّفین سے مولانا آزاد کے تعلق خاطر کا معاملہ ہے تو وہ آخر دم تک قائم رہا اور وہ اس کے لیے ہمیشہ فکرمند رہے۔ آزادی کے بعد دارالمصنّفین سخت مشکلات سے دوچار تھا تو انہوں نے اس کی مدد کی اور جب ملک کے متعصب حلقوں کی طرف سے اس پر اعتراض کیا گیا تو انہوں نے پارلیمنٹ میں اپنی تاریخی تقریر میں اس کا مسکت جواب دیا۔ دارالمصنّفین کے مالی مسائل کے مستقل حل کے لیے انہوں نے ریکرنگ گرانٹ کی تجویز بھی رکھی تھی جس کو دارالمصنّفین کے ذمہ داروں نے غالباً اس وقت کے حالات کے پس منظر میں قبول کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ دارالمصنّفین سے ان کے قلبی تعلق کا اندازہ مولانا سید سلیمان ندوی کے نام ان کے خطوط سے لگایا جاسکتا ہے۔ ایک خط میں جو دارالمصنّفین کے پراسپکٹس کے پہنچنے اور آنریری فیلو کی حیثیت سے ان کے تقرر کی پیشکش کے جواب میں بھیجا گیا تھا لکھتے ہیں ''آنریری فیلو تو ایک عمدہ بات ہے۔ اگر اس میں کوئی جگہ قلی کی ہو جب بھی منظور کرلوں گا''۔ دارالمصنّفین سے مولانا آزاد کے جس شدید تعلق خاطر کا غماز ہے وہ محتاج بیان نہیں۔

مقالات

رسول کریم ﷺ کی تاریخ وفات

فیروز الدین احمد فریدی

(۲)

جب بھی ۹/ذی الحج ۱۰ھ کو جمعہ کا روز ہونے کی بات ہوتی ہے تو ذکر نہ یکم ربیع الاول ۱۱ھ کا ہوتا ہے، نہ ۲/ربیع الاول کا، بلکہ بات اس سے شروع اور اس پر ختم ہوتی ہے کہ آپ ؐ کا یوم وفات ۱۲/ربیع الاول ۱۱ھ نہیں ہوسکتا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت کتنی مشہور تھی۔ اکیسویں صدی عیسوی میں اس پر ایک اور زاویے سے نظر ڈالتے ہیں۔ حقائق وہی ہیں جو ضمیمے میں تاریخ وار درج ہیں، صرف دیکھنے کا زاویہ مختلف ہے۔

چونکہ رسول کریم ؐ کی وفات ربیع الاول ۱۱ھ میں پیر کے روز ہوئی، اس لیے آغاز دو باتیں معلوم کرنے سے ہونا چاہیے:

۱- ربیع الاول (۱۱ھ) میں پیر کا روز ممکنہ طور پر کتنی بار آسکتا ہے، چار بار یا پانچ بار؟

۲- ہر ممکنہ پیر کے دن ربیع الاول (۱۱ھ) کی ممکنہ تاریخ کیا ہوسکتی ہے؟

یہ دونوں باتیں ضمیمے پر صرف ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوسکتی ہیں، تاہم قارئین کی سہولت کے لیے ضمیمے میں دی ہوئی یہ قمری تاریخیں (اور ان قمری تاریخوں سے مطابقت رکھنے والی عیسوی کیلینڈر کی تاریخیں) نیچے درج کی جارہی ہیں۔ ابتدا یکم ربیع الاول (۱۱ھ) سے کی گئی ہے۔

(ا)۔ اگر تینوں مہینے (یعنی ذی الحج، محرم اور صفر) ۳۰، ۳۰، ۳۰ دن کے ہوں:

یکم ربیع الاول ۱۱ھ = بدھ = ۲۷/مئی ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

کھتوال ہاؤس، 54-A، گلی نمبر ۱۵، باتھ آئی لینڈ، کراچی، ۷۵۵۳۰ پاکستان۔

۶/ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = یکم جون ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

۱۳/ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = ۸/جون ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

۲۰/ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = ۱۵/جون ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

۲۷/ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = ۲۲/جون ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

اتفاق دیکھیں کہ مندرجہ بالا حساب ابوالنصر محمد خالدی کی تقویم سے مطابقت رکھتا ہے۔ حالاں کہ ہم نے اپنے مندرجہ بالا حساب میں تینوں قمری مہینوں کے ۳۰،۳۰ دن شمار کیے ہیں، جب کہ اپنی تقویم میں ابوالنصر محمد خالدی نے یکم ہجری سے ۱۵۰۰ سنہ ہجری تک، ماہ صفر کو ۲۹ دن کا شمار کیا ہے۔

(II)۔ اگر کوئی سے دو مہینے ۳۰،۳۰ دن کے اور ایک مہینہ ۲۹ دن کا ہو:

یکم ربیع الاول ۱۱ھ = منگل = ۲۶/مئی ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

۷/ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = یکم جون ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

۱۴/ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = ۸/جون ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

۲۱/ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = ۱۵/جون ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

۲۸/ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = ۲۲/جون ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

(III)۔ اگر کوئی ایک مہینہ ۳۰ دن کا ہو اور باقی دو مہینے ۲۹،۲۹ دن کے ہوں:

یکم ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = ۲۵/مئی ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

۸/ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = یکم جون ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

۱۵/ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = ۸/جون ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

۲۲/ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = ۱۵/جون ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

۲۹/ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = ۲۲/جون ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

(IV)۔ اگر تینوں مہینے ۲۹،۲۹ دن کے ہوں:

یکم ربیع الاول ۱۱ھ = اتوار = ۲۴/مئی ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

۲/ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = ۲۵/مئی ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

۹/ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = یکم جون ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

۱۶/ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = ۸/جون ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

۲۳/ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = ۱۵/جون ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

۳۰/ربیع الاول ۱۱ھ = پیر = ۲۲/جون ۶۳۲ء (ضمیمہ دیکھیں)

اس طرح مندرجہ بالا چاروں جدولوں کے مطابق ماہ ربیع الاول ۱۱ھ میں ''پیر'' کے روز مندرجہ ذیل اٹھارہ تاریخیں ہوسکتی ہیں:

۱- یکم ربیع الاول ۱۱ھ = ۲۵/مئی ۶۳۲ء

۲- ۲/ربیع الاول ۱۱ھ = ۲۵/مئی ۶۳۲ء

۳- ۶/ربیع الاول ۱۱ھ = یکم جون ۶۳۲ء

۴- ۷/ربیع الاول ۱۱ھ = یکم جون ۶۳۲ء

۵- ۸/ربیع الاول ۱۱ھ = یکم جون ۶۳۲ء

۶- ۹/ربیع الاول ۱۱ھ = یکم جون ۶۳۲ء

۷- ۱۳/ربیع الاول ۱۱ھ = ۸/جون ۶۳۲ء

۸- ۱۴/ربیع الاول ۱۱ھ = ۸/جون ۶۳۲ء

۹- ۱۵/ربیع الاول ۱۱ھ = ۸/جون ۶۳۲ء

۱۰- ۱۶/ربیع الاول ۱۱ھ = ۸/جون ۶۳۲ء

۱۱- ۲۰/ربیع الاول ۱۱ھ = ۱۵/جون ۶۳۲ء

۱۲- ۲۱/ربیع الاول ۱۱ھ = ۱۵/جون ۶۳۲ء

۱۳- ۲۲/ربیع الاول ۱۱ھ = ۱۵/جون ۶۳۲ء

۱۴- ۲۳/ربیع الاول ۱۱ھ = ۱۵/جون ۶۳۲ء

۱۵-۲۷/ربیع الاول ۱۱ھ = ۲۲/جون ۶۳۲ء

۱۶-۲۸/ربیع الاول ۱۱ھ = ۲۲/جون ۶۳۲ء

۱۷-۲۹/ربیع الاول ۱۱ھ = ۲۲/جون ۶۳۲ء

۱۸-۳۰/ربیع الاول ۱۱ھ = ۲۲/جون ۶۳۲ء

اب سوال یہ ہے کہ ان اٹھارہ امکانی تاریخوں میں (جن میں ۱۲/ربیع الاول نہیں آتا)، رسول کریمؐ کی تاریخ وفات کون سی ہے؟ اور کس بنیاد پر؟ یہ بنیاد ''کسی مستند حدیث کی عدم موجودگی میں''، کوئی ''روایت'' ہی ہوسکتی ہے جو کم از کم مندرجہ ذیل چار شرائط پر پوری اترے۔

۱- روایت نقل کرنے والا مورخ معتبر ہو (حدیث اور تاریخ کے مابین ثقاہت کا معیار یکساں نہیں، ضروری نہیں کہ معتبر مورخ مستند محدث بھی ہو)۔

۲- روایت کسی مستند تاریخ یا تحریر میں درج ہو۔

۳- اگر روایات ایک سے زیادہ ہوں اور پہلی دو شرائط پر پوری اترتی ہوں تو قریب العہد راوی یا تحریر کو بعید العہد راوی یا تحریر پر ترجیح دینی چاہیے۔

۴- اگر مختلف روایات کے پایہ استناد میں فرق نہ ہو اور کوئی روایت دوسری روایات کے مقابلے میں بہت زیادہ مشہور اور صدیوں سے مقبول عام چلی آرہی ہو اور ثقہ علماء اور معتبر سیرت نگاروں نے بھی اسے صدیوں سے قبول کیا ہو، تو اسے دوسری روایات پر ترجیح ملنی چاہیے لیکن اس سے پہلے اس کا تفصیلی جائزہ لیا جائے کہ یہ کب سے رائج ہے اور معروضی بنیاد پر اس کے صحیح ہونے کے امکانات کیا ہیں؟ نیز یہ کہ ثقہ علماء اور سیرت نگاروں کی قبولیت صرف ان کی یا ان سے منسوب، زبانی روایات پر مبنی ہے یا ان کی مستند تحریروں میں بھی موجود ہے۔

مندرجہ بالا چار رہنما اصولوں کو سامنے رکھ کر یکم ربیع الاول ۱۱ھ سے آغاز کرتے ہیں۔

یکم ربیع الاول ۱۱ھ: یہ امکانی طور پر پیر کا روز تھا، تاہم جب تیسری صدی ہجری کے آغاز میں ابن سعد (وفات ۲۳۰ھ) اور اس کے آخر میں جب طبری (وفات ۳۱۰ھ) نے اپنی اپنی مشہور زمانہ تاریخ لکھی تو اس میں کسی راوی کے حوالے سے یکم ربیع الاول (۱۱ھ) کی بطور تاریخ وفات کی روایت کا ذکر نہیں کیا۔ چودہویں صدی ہجری/بیسویں صدی عیسوی میں ڈاکٹر حمید اللہ نے اپنے محولہ بالا مضمون (فروری ۱۹۶۹ء) میں یکم ربیع الاول کا انتہائی سرسری ذکر کرنے کے بعد اسے نظر انداز کر دیا، حالانکہ ان کے سامنے سیرت النبیؐ (جلد دوئم) میں سید سلیمان ندویؒ کا لکھا ہوا مفصل زیریں حاشیہ موجود تھا۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے اس پر تبصرہ کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی۔

چودہویں صدی ہجری / بیسویں صدی عیسوی میں اس تاریخ کے سب سے بڑے موید علامہ شبلیؒ اور سید سلیمان ندویؒ ہیں۔ علامہ شبلی کے بارے میں اس بات کا ذکر دلچسپی کا باعث ہوگا کہ ۱۸۹۸ء میں جب انہوں نے حضرت عمرؓ کی سوانح حیات ''الفاروقؓ'' مکمل کی تو اس میں رسول کریمؐ کی تاریخ وفات ۱۲/ربیع الاول ہی لکھی (۱)۔ اب تک یہی کتابت جاری ہے، لیکن وفات (نومبر ۱۹۱۴ء) سے پہلے سیرت النبیؐ کی پہلی دو جلدوں کا مسودہ مرتب کرتے وقت ان کی سوچ تبدیل ہوگئی۔ جب ۱۹۲۰ء میں سیرت النبیؐ (جلد دوئم) پہلی بار شائع ہوئی تو اس میں علامہ شبلیؒ نے لکھا کہ آپؐ کے مرض الموت کی ابتدا ۱۸/ یا ۱۹/صفر ۱۱ھ سے ہوئی اور جہاں آپؐ کی تدفین کا ذکر آتا ہے، وہاں علامہ شبلی نے لکھا کہ تجہیز و تکفین کا کام دوسرے دن سہ شنبہ (منگل) ۲/ربیع الاول کو شروع ہوا (۲)۔ پاکستان سے شائع ہونے والے بعض اڈیشنوں میں ''دو'' ربیع الاول کو غلطی سے ''تین'' ربیع الاول چھاپ دیا گیا ہے۔ (۳)

یکم ربیع الاول کی تائید میں اصل کام سید سلیمان ندویؒ کا ہے، جنہوں نے اس کے بارے میں سیرت النبیؐ (جلد دوئم) میں ایک تفصیلی زیریں حاشیہ لکھا جس کے بارے میں ہم قارئین کو خود پڑھنے کی تجویز پہلے ہی دے چکے ہیں۔

سید سلیمان ندویؒ نے لکھا کہ ارباب سیر کے ہاں تین روایتیں ہیں: یکم ربیع الاول، دوئم ربیع الاول اور بارہ ربیع الاول۔ یہ بتا کر وہ لکھتے ہیں کہ بارہ ربیع الاول کی روایت تو ''قطعاً ناقابل تسلیم'' ہے (۴)۔ رہی دوئم ربیع الاول تو اس کی روایت ہشام بن محمد بن سائب کلبی اور ابو مخنف کے واسطے سے ہے اور گو اس روایت کو اکثر قدیم مورخوں (مثلاً یعقوبی و مسعودی وغیرہ) نے قبول کیا ہے لیکن محدثین کے نزدیک یہ دروغ گو اور غیر معتبر ہیں (۵) لیکن یکم ربیع الاول کی روایت ثقہ ترین ارباب سیر موسیٰ بن عقبہ اور مشہور محدث امام لیث مصری سے مروی ہے۔ امام بیہقی نے روض الانف میں اسی روایت کو اقرب الی الحق لکھا ہے۔ (۶)

دوئم ربیع الاول ۱۱ھ کی روایت کو مزید رد کرتے ہوئے سید سلیمان ندویؒ نے لکھا ہے کہ ''دویم ربیع الاول کے حساب سے اس وقت دوشنبہ (پیر) پڑ سکتا ہے، جب تینوں مہینے انتیس کے ہوں لیکن اس اتفاق کو مولانا سید سلیمان ندوی نے ''خلاف اصول'' قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ

''جب دو پہلی صورتیں صحیح نہیں ہیں تو اب صرف تیسری صورت رہ گئی ہے جو کثیر الوقوع ہے، یعنی یہ کہ دو مہینے انتیس کے اور ایک مہینہ تیس کا لیا جائے۔ اس حالت میں یکم ربیع الاول کو دوشنبہ (پیر) کا روز واقع ہوگا اور یہی ثقہ اشخاص کی روایت ہے''۔(۷)

۲/ربیع الاول ۱۱ھ: ۲/ربیع الاول ۱۱ھ کی بات کا آغاز ہم تاریخ طبری کے ان الفاظ سے کرتے ہیں:

> ''بعض ارباب سیر نے فقہائے حجاز کے حوالے سے یہ بات بیان کی ہے کہ ۲/ربیع الاول، بروز پیر دوپہر سے قبل رسول اللہؐ نے وفات پائی''۔(۸)

اس سے معلوم ہوا کہ دوسری صدی ہجری کے اختتام یا تیسری صدی ہجری کے آغاز پر ۲/ربیع الاول ۱۱ھ کی روایت زبانوں پر تھی اور یہ بعض ارباب سیر نے فقہائے حجاز کے حوالے سے بیان کر رکھی تھی۔ یہ فقہائے حجاز کون تھے؟ تاریخ طبری اس بارے میں خاموش ہے۔ یہ ارباب سیر کون تھے؟ تاریخ طبری نے ان کے نام بھی نہیں دیے لیکن ظاہر ہے کہ یہ ارباب سیر ابن اسحاق اور ابن ہشام تو نہیں تھے کیونکہ یہ دونوں رسول کریمؐ کی تاریخ وفات کا ذکر نہیں کرتے۔ کہیں یہ ارباب سیر یا فقہائے حجاز ابومخنف اور ہشام بن محمد بن سائب کلبی تو نہیں تھے جن کا ذکر ابھی گزرا ہے، یا یہ حضرات وہ تو نہیں جن کا ذکر سید سلیمان ندوی نے ہی اپنی اس تحریر میں یوں کیا ہے:

> ''یہ روایت (۲/ربیع الاول) واقدی سے بھی ابن سعد وطبری نے نقل کی ہے (جزز وفات) لیکن واقدی کی مشہور ترین روایت جس کو اس نے متعدد اشخاص سے نقل کیا ہے، وہ بارہ ربیع الاول کی ہے۔ البتہ بیہقی نے دلائل میں مسند صحیح سلیمان التیمی سے دوئم ربیع الاول کی روایت نقل کی ہے''۔(۹)

سیرت النبیؐ کی جلد دوئم سید سلیمان ندوی کے مندرجہ بالا خیالات کے ساتھ پہلی بار ۱۹۲۰ء میں شائع ہوئی اور اپنی سات جلدوں کے ساتھ، پورے برصغیر پاک و ہند میں مقبول اور مشہور ہوگئی۔ بعد میں اس کے کئی اڈیشن نکلے۔ جلد دوئم کی اشاعت کے تقریباً نصف صدی بعد ۱۹۶۹ء میں جب اسلامک ریویو لندن میں ڈاکٹر حمید اللہ کا محولہ بالا مقالہ شائع ہوا تو ان کی نظر

سے سید سلیمان ندوی کی یہ تحریر ضرور گزری ہوگی ۔ سید سلیمان ندوی نے تین قمری مہینوں کے متواتر ۲۹، ۲۹ دن ہونے کو ''خلاف اصول'' (۱۰) کہا تھا، جب کہ ڈاکٹر حمید اللہ نے اسے ''عام مشاہدے'' (۱۱) کی بات بتایا۔ سید سلیمان ندوی نے دو ربیع الاول کو ''غیر معتبر'' رواۃ سے نسبت کی بنا پر مسترد اور یکم ربیع الاول کو ''ثقہ اشخاص'' کی روایت پر قبول کیا۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے رواۃ کا سہارا لیے بغیر اپنے نو ترتیب شدہ کیلنڈر کو اپنی تحقیق کی واحد بنیاد بنایا، جس کی تفصیلات اسلامک ریویو لندن کے فروری ۱۹۶۹ء کے شمارے میں پڑھی جاسکتی ہیں اور اپنے اس کیلنڈر کی بنیاد پر ۲/ ربیع الاول ۱۱ھ کو آپؐ کی تاریخ وفات کے طور پر ''معتبر ترین'' قرار دیا۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے اس کیلنڈر کی اب تک کسی قابل اعتماد اور آزاد ذریعے سے تصدیق نہیں ہوئی ہے (۱۲) ۔ اپنے مضمون میں خود ڈاکٹر صاحب نے اسے تحقیق طلب اور عارضی قرار دیا اور اس کی تصدیق ماہرین فلکیات کی مستقبل میں ہونے والی تحقیقات سے منسلک کی ہے (۱۳)، یہ رشتہ جوڑنا کتنا صحیح ہے؟ اس پر بعد میں بات ہوگی۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے ''نقوش'' لاہور کے رسولؐ نمبر (جلد دوم) کے اپنے خصوصی مضمون (۱۴)، پنجاب یونیورسٹی کے شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں چھپنے والے اپنے مرکزی مقالہ سیرت (۱۵) اور اپنی انگریزی کتاب ''محمد رسول اللہؐ'' (۱۶) میں بھی ۲/ ربیع الاول ۱۱ھ کو ہی آپؐ کی تاریخ وفات بتایا ہے۔ اس کتاب اور اپنے دونوں اردو مضامین میں انہوں نے اپنی دریافت کی تصدیق کو ماہرین فلکیات کی تحقیق سے منسلک کرنے کا ذکر بھی نہیں کیا۔

اس طرح جنہوں نے صرف علامہ شبلی اور سید سلیمان ندوی کی سیرت النبیؐ پڑھی، ان کے علم میں آپؐ کی وفات یکم ربیع الاول کو ہوئی اور جنہوں نے انگریزی میں ڈاکٹر حمید اللہ کا فروری ۱۹۶۹ء کا مضمون یا ان کی انگریزی کتاب ''محمد رسول اللہ'' پڑھی ہو یا اردو میں ان کے مذکورہ مضامین پڑھے ہوں گے، ان کے لیے آپؐ کی وفات دو ربیع الاول کو ہوئی۔ بیسویں صدی عیسوی کے پہلے نصف حصے سے ہم اس دوراہے پر کھڑے ہیں۔ چونکہ یکم ربیع الاول اور ۲/ ربیع الاول ۱۱ھ دونوں تاریخوں میں امکانی طور پر پیر کا روز ہوسکتا ہے، اس لیے دونوں کے صحیح ہونے کے امکانات مساوی ہیں لیکن دونوں میں ایک ہی صحیح ہوسکتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں میں سے ایک بھی صحیح نہ ہو کیونکہ پیر کا روز تو ماہ ربیع الاول کی اٹھارہ ممکنہ تاریخوں میں پڑ رہا ہے۔ صرف یکم

اور ۲/ربیع الاول کو نہیں۔

سید سلیمان ندوی اور ڈاکٹر حمید اللہ رسول کریمؐ کی تاریخ وفات پر تو اختلاف رائے رکھتے ہیں لیکن ان میں دو باتیں مشترک ہیں:

۱- دونوں اپنے اپنے موقف کو اتنا درست سمجھتے ہیں کہ وہ صرف ایک تاریخ کے علاوہ (جسے وہ صحیح سمجھتے ہیں) کسی متبادل تاریخ کو امکانی تاریخ وفات تک ماننے کو تیار نہیں۔ مثلاً اگر چہ یکم ربیع الاول ۱۱ھ کو پیر کا روز ہونے کا قوی امکان ہے اور پچاس برس پہلے سید سلیمان ندوی یہ بات ثابت کر چکے ہیں (اور ہمارے ضمیمے سے بھی یہ عیاں ہے) لیکن اپنے فروری ۱۹۶۹ء کے مضمون میں ڈاکٹر حمید اللہ نے اسے قطعاً نظر انداز کر دیا اور صرف ۲/ربیع الاول کو آپؐ کی تاریخ وفات کی معتبر ترین روایت قرار دیا اور اس موقف پر وہ بعد میں بھی قائم رہے۔ انہوں نے اپنی کسی تحریر میں یہ وجہ نہیں بتائی کہ وہ ایک متبادل تاریخ کے طور پر یکم ربیع الاول ۱۱ھ کو کیوں نظر انداز کر رہے ہیں؟ انہوں نے علامہ شبلی اور سید سلیمان ندوی کا ذکر تک نہیں کیا، حالانکہ سیرت النبیؐ اس وقت تک بہت مشہور اور مقبول ہو چکی تھی۔ ادھر سید سلیمان ندوی ۲/ربیع الاول ۱۱ھ کو ''خلاف اصول'' کہہ کر مسترد کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ''وفات نبویؐ کی صحیح تاریخ ہمارے نزدیک یکم ربیع الاول ۱۱ھ ہے''۔

۲- عبدالرحمٰن سہیلی کے آٹھ نو سو سالہ قدیم استدلال کا حوالہ دیتے ہوئے دونوں کا موقف ہے کہ ۱۲/ربیع الاول ۱۱ھ رسول کریمؐ کی تاریخ وفات نہیں ہو سکتی۔ ان کے اس موقف کی وضاحت کے لیے ہم نے اس تحریر میں صرف الفاظ افراط سے استعمال کیے ہیں بلکہ مزید وضاحت کے لیے ایک ضمیمہ بھی منسلک کر دیا ہے، جس میں ۹/ذی الحج ۱۰ھ سے ۳۰/ربیع الاول ۱۱ھ تک جمعہ بروز ۹/ذی الحج ۱۰ھ سے ہر دن کے سامنے اس کی امکانی قمری تاریخ لکھ دی ہے تاکہ یہ موقف پوری طرح پیش ہو جائے۔

اب ہم اس موقف پر اکیسویں صدی عیسوی کی سوچ سے نظر ڈالتے ہیں اور بات کا آغاز ڈاکٹر حمید اللہ کے فروری ۱۹۶۹ء والے مضمون کے اس فقرے سے کرتے ہیں کہ یا ۹/ذی الحج ۱۰ھ کو جمعہ نہیں تھا، ورنہ ۱۲/ربیع الاول ۱۱ھ کو پیر نہیں تھا۔ اب تک بحث اس پر مرتکز رہی کہ ۱۲/

ربیع الاول ۱۱ھ کو پیر نہیں تھا۔ کیا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ۹/ذی الحج ۱۰ھ کو جمعہ نہیں تھا؟ کیا بقول سید سلیمان ندوی یہ بات یقینی طور پر ثابت ہے کہ ۹/ذی الحج ۱۰ھ کو جمعے کا دن تھا؟

۹/ذی الحج ۱۰ھ کو جمعہ کا دن ہونے کے ثبوت کے بارے میں سید سلیمان ندوی نے سیرت النبیؐ (جلد دوم) کی اپنی تحریر میں دو حوالے دیے ہیں۔(۱۷)

۱- صحاح قصہ حجۃ الوداع۔

۲- صحیح بخاری کی تفسیر ''**الیوم اکملت لکم دینکم**''۔

صحیح بخاری کے باب ''حجۃ الوداع'' میں اس موضوع سے تعلق رکھنے والی جو دو حدیثیں ہیں، ہم پہلے ان کا انگریزی ترجمہ اور پھر دو اردو تراجم پیش کریں گے تاکہ تقابل اور تصدیق میں قاری کو سہولت رہے۔ انگریزی ترجمہ اسلامی یونیورسٹی مدینہ کے ڈاکٹر محمد محسن خان کا ہے، جو نو جلدوں میں شائع ہوا ہے اور عربی متن اور انگریزی ترجمہ آمنے سامنے دیا گیا ہے۔ اس ترجمے کی جلد نمبر ۵ میں صفحہ ۴۷۸ پر محولہ بالا باب حجۃ الوداع ہے جس کا نمبر ۷۶ ہے(۱۸)۔ پہلا اردو ترجمہ مفتی محمد شفیع کے خاندان سے تعلق رکھنے والے ادارے دارالاشاعت اردو بازار کراچی سے شائع ہوا ہے، جو مکتبہ دارالعلوم کورنگی کراچی سے بھی دستیاب ہے۔ اس میں بھی ترجمے کے سامنے عربی متن موجود ہے۔ اس ترجمے کی جلد دوم کے صفحہ ۷۸۳(۱۹) پر باب حجۃ الوداع ہے، جس کا نمبر ۵۴۵ ہے۔ دوسرا اردو ترجمہ علامہ وحید الزماں کا ہے جس کی جلد دوم کے صفحہ ۷۴۰ پر باب حجۃ الوداع ہے، جس کا نمبر ۵۴۸ ہے(۲۰)۔ تینوں کتابوں کے اس باب میں درج شدہ کسی حدیث میں یہ لکھا ہوا نہیں ملتا کہ ۹/ذی الحج ۱۰ھ کو (جو حجۃ الوداع تھا) جمعے کا دن تھا۔ اکیسویں صدی عیسوی کے قاری کی سہولت کے لیے، اس بات کو واضح کرنے کے لیے دو احادیث کے انگریزی اور اردو تراجم سے متعلقہ اقتباسات پیش ہیں۔ پہلی حدیث یوم عرفات نہیں بلکہ یوم نحر (قربانی کے دن) کے بارے میں ہے۔ باب ''حجۃ الوداع'' کی دوسری حدیث جو آگے چل کر صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں بھی آتی ہے، سورۃ مائدہ (سورۃ: ۵) کی تیسری آیت کے اس حصے سے تعلق رکھتی ہے: ''**الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا**''۔

(I)۔ باب حجۃ الوداع کی پہلی حدیث (یوم النحر) کے انگریزی ترجمے سے اقتباس صفحہ:۴۸۶،جلد۵،حدیث نمبر:۶۸۸:

Then he said, "which day is today?" We replied, "ALLAH and HIS APOSTLE know better". He kept quiet so long that we thought that he might name with another name. Then he said, "Isn't it the day of An-Nahr (i-e, sacrifice)?" We replied, "Yes".

ترجمہ ظہور الباری اعظمی: باب حجۃ الوداع کی پہلی حدیث (یوم النحر) کے اردو ترجمے سے اقتباس صفحہ ۷۸۷، جلد دویم، حدیث نمبر ۱۵۳۰:

''پھر آپ نے دریافت فرمایا اور یہ دن کون سا ہے؟ ہم نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کے رسولؐ کو زیادہ بہتر علم ہے۔ پھر آپؐ خاموش ہو گئے اور ہم نے سمجھا (کہ) شاید آپؐ اس کا نام اس کے مشہور نام کے سوا کوئی اور رکھیں گے لیکن آپؐ نے فرمایا کیا یہ یوم النحر (قربانی کا دن) نہیں ہے؟ ہم نے عرض کیا کہ کیوں نہیں''۔ (علامہ وحید الزماں کے ترجمے میں یہ جلد دویم کے صفحہ ۷۴۴ پر، حدیث ۱۵۲۵ میں ہے)

(II)۔ باب حجۃ الوداع کی دوسری حدیث کا انگریزی ترجمہ صفحہ نمبر ۴۸۷، جلد ۵، حدیث نمبر ۶۸۹:

"Some Jews said, Had this verse (یوم اکملت لکم دینکم) been revealed to us, we would have taken that day os EID (festival)," Umar said, "What Verse?" They said : This day I have perfected your religion for you, completed my favour upon you, and have chosen for you Islam as your religion." (5:3) Umar

said, "I Know the place where it was revealed. It was revealed while ALLAH, "Apostle was staying at Arafat".

ترجمہ ظہور الباری اعظمی: باب حجۃ الوداع کی دوسری حدیث کا اردو ترجمہ جلد دویم، صفحہ ۷۸۸، حدیث نمبر ۱۵۳۱:

''چند یہودیوں نے کہا کہ اگر یہ آیت (**یوم اکملت لکم دینکم**) ہمارے یہاں نازل ہوئی ہوتی تو ہم اس دن عید منایا کرتے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کون سی آیت؟ انہوں نے کہا **الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی** (آج میں نے تم پر اپنے دین کو کامل کیا اور اپنی نعمت پوری کر دی) اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ مجھے خوب معلوم ہے کہ یہ آیت کہاں نازل ہوئی تھی؟ جب یہ آیت نازل ہوئی تو رسول اللہؐ میدان عرفہ میں کھڑے تھے''۔ (علامہ وحید الزماں کے ترجمے میں یہ جلد دویم کے صفحہ ۷۴۵ پر ہے اور حدیث نمبر ۱۵۲۶ ہے)۔

باب حجۃ الوداع کی ان احادیث (جن میں دوسری حدیث متعلقہ ہے) میں کہیں جمعہ کا ذکر نہیں۔ سید سلیمان ندوی نے حجۃ الوداع کے علاوہ صراحتاً صحیح بخاری کی تفسیر الیوم اکملت لکم دینکم کا ذکر کیا ہے۔ (۲۲) اس آیت کے بارے میں ابھی جس حدیث کا ذکر ہوا تھا وہ صحیح بخاری کے باب حجۃ الوداع میں ہے۔ مزید وضاحت کے لیے اسی آیت کے بارے میں اب جس حدیث کا ذکر ہو رہا ہے، اس کی تفسیر صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں ہے، جس میں قرآن کی سورتوں کی چیدہ چیدہ آیات کی تفسیر بیان کی گئی ہے۔ یہاں متعلقہ سورہ المائدہ ہے۔

(III) کتاب التفسیر میں سورۃ المائدہ کی تفسیر سے انگریزی ترجمہ صفحہ ۱۰۳، جلد ۶، حدیث ۱۰۰:

"The Jews said to Umar, You (i-e Muslims) recite a verse, and had it been revealed to us, we would have taken the day of its revelation as a day of

celebration. Umar said, I know very well when and where it was revealed, and where ALLAH Apostle was when it was revealed. (it was revealed on) the day of Arafat (Hajj Day) and by ALLAH, I was at Arafat. Sufyan a sub-narrator said, I am in doubt whether the Verse "This day I have perfected your religion for you" was revealed on a Friday or not.

ترجمہ ظہور الباری اعظمی : کتاب التفسیر میں سورۃ المائدہ کی تفسیر سے اردو ترجمہ، صفحہ ۸۸۰، جلد دویم، حدیث نمبر ۱۷۱۹:

''یہودیوں نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ آپ لوگ ایک ایسی آیت تلاوت کرتے ہیں کہ اگر ہمارے یہاں وہ نازل ہوئی ہوتی تو ہم (جس دن وہ نازل ہوئی ہوتی) اس دن خوشی منایا کرتے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا میں خوب اچھی طرح جانتا ہوں کہ یہ آیت کہاں اور کب نازل ہوئی تھی اور جب عرفہ کے دن نازل ہوئی تو حضور اکرمؐ کہاں تشریف رکھتے تھے؟ خدا گواہ ہے، ہم اس وقت میدان عرفہ میں تھے۔ (ایک درمیان کے راوی) سفیان نے کہا کہ مجھے شک ہے کہ وہ جمعہ کا دن تھا یا نہیں، آج میں نے تمہارے لیے دین کامل کر دیا''۔ (علامہ وحید الزماں کے ترجمے میں یہ جلد دویم کے صفحہ ۸۴۰-۸۴۱ پر ہے اور حدیث نمبر ۱۷۱۴ ہے)

صحیح بخاری کے باب حجۃ الوداع اور صحیح بخاری کی کتاب التفسیر دونوں میں آیت **اکملت لکم دینکم** کے بارے میں جو احادیث درج ہیں، ان سے یہ بات واضح ہے کہ حضرت عمرؓ نے صرف یہ کہا کہ یہ آیت یوم عرفات کو نازل ہوئی (جو ذی الحج کے مہینے کی نو تاریخ ہوتی ہے)۔ دونوں مقامات پر حضرت عمرؓ نے یہ نہیں کہا کہ یہ جمعے کا دن تھا۔ صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں درج شدہ حدیث میں جہاں صرف ایک بار جمعے کا ذکر آیا ہے تو وہ بھی درمیان کے

ایک راوی کے ان الفاظ میں آیا ہے کہ انہیں شک ہے کہ وہ جمعے کا دن تھا یا نہیں؟

اب اگر کسی کو تیرہ صدیوں پہلے شک تھا کہ ۹/ذی الحج ۱۰ھ کو جمعے کا دن تھا یا نہیں تو پھر وہ کون سا دن ہونا چاہیے جو صدیوں کے اس (غیر مدلل) استدلال کو رد کر دے کہ بارہ ربیع الاول کی روایت ''قطعاً نا قابل تسلیم'' ہے (۲۳)۔ سیدھا سا جواب یہ ہے کہ اگر ۹/ذی الحج ۱۰ھ کو ہفتے کا دن ہوتا اور ذی الحج ۱۰ھ، محرم ۱۱ھ اور صفر ۱۱ھ کے تینوں مہینے ۳۰، ۳۰ دن کے ہوں (جب کہ ماہرین فلکیات کے مطابق متواتر چار قمری مہینے ۳۰، ۳۰ دن کے ہو سکتے ہیں اور ۱۴۳۱ھ/۲۰۱۰ء میں ہو چکے ہیں) تو بارہ ربیع الاول ۱۱ھ کو پیر کا روز ہوگا۔ ابوالنصر محمد خالدی کی تقویم کے مطابق ۹/ذی الحج ۱۰ھ کو ہفتے کا دن تھا اور مارچ ۶۳۲ء کی سا؟؟ تاریخ تھی لیکن ہم کسی تقویم کو بنیاد نہیں بنائیں گے، جس کی وجہ ہم لکھ آئے ہیں لیکن ہم اس پر ضرور غور کریں گے کہ کیا ۹/ذی الحج ۱۰ھ کو ہفتے کا دن ہو سکتا ہے؟

ڈاکٹر حمید اللہ نے اپنے فروری ۱۹۶۹ء کے مقالے میں (۲۴)، اپنے مرتب کردہ کیلنڈر کے مطابق ۹/ذی الحج ۱۰ھ کو جمعہ اور اپنے حساب سے ۶/مارچ ۶۳۲ء قرار دیا ہے، جس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ اگر مغربی کیلنڈر سے مطابقت کی جائے تو یہ تاریخ ۷/مارچ بنتی ہے۔ اب اگر مغربی کیلنڈر کے مطابق تاریخ سات مارچ (۶۳۲ء) بنتی ہے تو پھر مغربی کیلنڈر کے مطابق تو دن ہفتہ ہوگا، جمعہ نہیں اور یہی ہفتہ کا دن ابوالنصر محمد خالدی کی تقویم میں بھی درج ہے۔ جب خود ڈاکٹر حمید اللہ نے اپنے مجوزہ کیلنڈر کو حتمی نہیں سمجھا اور نہ ابھی اس کی آزادانہ تصدیق ہوئی ہے تو ہم اسے کیسے حتمی قرار دے سکتے ہیں؟ اہم بات یہ ہے کہ نو صدیوں سے جاری رہنے والی وہ قطعیت کہ بارہ ربیع الاول کی روایت قطعاً نا قابل تسلیم ہے، اب قطعی نہیں لگتی۔ اس پر غور کرنے کی گنجائش موجود ہے۔

پچھلے صفحات میں جب ہم نے روایات کو حقیقت کی کسوٹی پر پرکھنے کی بات میں لکھا تھا کہ اگر مختلف روایات کے پایہ استناد میں فرق نہ ہو اور کوئی روایت دوسری روایات کے مقابلے میں بہت زیادہ مشہور اور صدیوں سے مقبول عام چلی آ رہی ہو اور ثقہ علماء اور معتبر سیرت نگاروں نے بھی اسے صدیوں سے قبول کیا ہو تو اسے دوسری روایات پر ترجیح ملنی چاہیے لیکن سب سے

پہلے اس کا تفصیلی جائزہ لیا جائے کہ یہ روایت کب سے رائج ہے اور ثقہ علماء اور سیرت نگاروں کی قبولیت ان کی یا ان سے منسوب، صرف زبانی کلامی روایات پر مبنی ہے یا ان ثقہ علماء اور سیرت نگاروں کی مستند تحریروں میں درج ہے۔ موخر الذکر صورت میں اس کے صحیح ہونے کے امکانات بڑھ جاتے ہیں۔

جہاں تک بارہ ربیع الاول ۱۱ھ کی شہرت اور مقبولیت کا تعلق ہے تو اکثر مسلمانوں نے اس کے علاوہ کوئی اور تاریخ سنی ہی نہیں۔ اگر نو صدیوں سے عبدالرحمٰن سہیلی اور ان کے موید ین استدلال کے ساتھ یہ کہہ رہے تھے کہ بارہ ربیع الاول قطعاً ناقابل تسلیم ہے تو سوال یہ ہے کہ یہ بات نو صدیوں تک پڑھتے رہنے کے باوجود ثقہ علماء اور معتبر سیرت نگار، بارہ ربیع الاول ہی کو کیوں لکھتے چلے آرہے ہیں؟ نام تو بہت سے ہیں لیکن فی الحال مثال کے طور پر صرف دس ناموں کا ذکر کیا جاتا ہے۔ ان میں سے پانچ کا تعلق دوسری صدی ہجری سے آٹھویں صدی ہجری تک ہے اور بقیہ پانچ کا تعلق چودھویں صدی ہجری / بیسویں صدی عیسوی سے ہے۔

دوسری صدی ہجری سے آٹھویں صدی ہجری تک مندرجہ ذیل مورخین اور سیرت نگاروں نے ۱۲/ ربیع الاول ۱۱ھ کو آپؐ کی تاریخ وفات قرار دیا ہے:

نمبر شمار	نام	کتاب کا نام	ہجری سنین میں	عیسوی سنین میں
۱-	ابن سعد	طبقات کبیر	۱۶۸ھ-۲۳۰ھ	۷۸۴ء-۸۴۵ء
۲-	بلاذری	انساب الاشراف	؟-۲۷۹ھ	؟-۸۹۲ء
۳-	ابن حزم	جوامع السیرۃ	۳۸۴ھ-۴۵۶ھ	۹۹۴ء-۱۰۶۴ء
۴-	ابن الجوزی	الوفا	۵۱۰ھ-۵۹۷ھ	۱۱۱۶ء-۱۲۰۰ء
۵-	ابن کثیر	السیرۃ النبویہ	۷۱۰ھ-۷۷۴ھ	۱۳۱۰ء-۱۳۷۳ء

یہ پانچوں نام پنجاب یونیورسٹی کی اردو دائرۂ معارف اسلامیہ کی جلد ۱۹ (شائع شدہ پہلی بار ۱۹۸۶ء، دوسری بار ۲۰۰۸ء) کے صفحہ ۶۷ پر درج ہیں، اس کے علاوہ یہی پانچوں نام اس ادارے کی کتاب ''سیرۃ خیر الانام'' (شائع شدہ ۱۹۹۹ء) کے صفحہ ۱۶۷ پر، ڈاکٹر حمید اللہ کے مرکزی مقالہ سیرت میں بھی اسی طرح سے پیش کیے گئے ہیں۔ ان دونوں کتابوں میں، ان ہی صفحات پر

ان پانچ ناموں سے پہلے یہ فقرہ درج ہے (جس کی تائید میں یہ پانچ نام دیے گئے ہیں)

''جمہور کے نزدیک آنحضرتؐ نے ہجرت کے دس سال پورے ہونے کے بعد پیر کے دن ۱۲/ربیع الاول ۱۱ھ کو اس دنیا سے رحلت فرمائی''۔

یہاں تاریخ طبری کی وہ روایت یاد آتی ہے جس کا ذکر پچھلے صفحات میں ہو چکا ہے جو حضرت عائشہؓ سے منسوب ہے اور جسے قارئین کی سہولت کے لیے ہم نیچے لکھ رہے ہیں:

''۱۲/ربیع الاول ٹھیک اس روز جب آپؐ مدینہ میں ہجرت کر کے آئے تھے، آپؐ نے وفات پائی''۔(۲۵)

اور یہی بات اس سے پہلے ابن سعد نہ صرف حضرت عائشہؓ بلکہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے حوالے سے بیان کر چکے تھے۔(۲۶)

آٹھویں صدی ہجری سے اب ہم چودہویں صدی ہجری/بیسویں صدی عیسوی کی طرف آتے ہیں اور یہاں بھی ۱۲/ربیع الاول ۱۱ھ کی روایت کی تائید میں پانچ مورخین اور سیرت نگاروں کے ناموں پر اکتفا کرتے ہیں:

نمبر شمار	نام	کتاب کا نام	صفحہ	سال اشاعت
۱-	مولانا ابوالکلام آزاد	رسول کریمؐ اور خلفائے راشدینؓ کے آخری لمحات	۳۸	۲۰۰۸ء
۲-	قاضی محمد سلیمان سلمان منصور پوری	رحمۃ للعالمینؐ (جلد اول)	۲۷۷	۱۹۹۰ء
۳-	سید ابوالحسن علی ندوی	نبی رحمتؐ (عربی سے ترجمہ)	۵۴۵	نامعلوم
۴-	صفی الرحمٰن مبارک پوری	الرحیق المختوم (عربی سے ترجمہ)	۶۳۰	۲۰۰۳ء
۵-	مارٹن لنگز (ابوبکر سراج الدین)	Muhammad	۳۴۰	۱۹۸۵ء (۲۶)

یہاں مولانا ابوالکلام آزاد کے بارے میں ایک چھوٹی سی وضاحت ضروری ہے۔ مولانا آزاد کی مندرجہ بالا کتاب میں مصنف یا کاتب/کمپوزر کی ایک بدیہی غلطی نظر آتی ہے جو مندرجہ ذیل تقابلی جائزے سے بخوبی واضح ہو جائے گی:

قاضی سلیمان سلمان کی رحمۃ للعالمین جلد اول میں یہ فقرہ ہے ''۱۲/ربیع الاول ۱۱ھ

یوم دوشنبہ وقت چاشت تھا کہ جسم اطہر سے روح انور نے پرواز کیا۔ اس وقت عمر مبارک ۶۳ سال قمری پر ۴ دن تھی''۔

مولانا ابوالکلام آزاد کی کتاب میں فقرہ یہ ہے ''یہ ربیع الاول ۱۱ھ دوشنبہ کا دن اور چاشت کا وقت تھا۔ عمر مبارک قمری حساب سے ۶۳ سال اور چار دن ہوئی''۔

صاف معلوم ہوتا ہے کہ موخرالذکر فقرے میں ربیع الاول کی تاریخ کسی وجہ سے رہ گئی (ورنہ چار دن کا ذکر نہ ہوتا) اور اس فقرے سے پہلے بھی مولانا آزاد کی اس کتاب کے بعض صفحات میں جہاں ایک دوجگہ ''۱۲'' ربیع الاول کی بجائے ''۹'' ربیع الاول لکھ دیا گیا ہے، وہ بھی اگر مولانا کے قلم کی لغزش نہیں تو کاتب یا کمپوزر کی غلطی ہے۔

اگر صدیوں پہلے ابن الجوزی اور ابن کثیر جیسے جید علماء اور بیسویں صدی عیسوی میں مولانا ابوالکلام آزاد، قاضی محمد سلیمان سلمان منصور پوری، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، صفی الرحمٰن مبارک پوری اور مارٹن لنگز نے سہیلی اور سید سلیمان ندوی کے تفصیلی استدلال کو قطعاً نظر انداز کر کے ۱۲؍ ربیع الاول کو ہی آپؐ کی تاریخ وفات کے طور پر لکھا تو وہ بلا وجہ اور بلا جواز تو نہ ہوگا، یہ الگ بات ہے کہ انہوں نے جواز بیان نہیں کیا جس کی وجہ سے بعض مورخ اور سیرت نگار بھی عبدالرحمٰن سہیلی، علامہ شبلی اور مولانا سید سلیمان ندوی کے ہم خیال ہوگئے۔ صرف ایک مثال کافی ہے۔

مولانا غلام رسول مہر بیسویں صدی عیسوی میں غیر منقسم ہندوستان کے ایک مشہور صحافی، ادیب اور مورخ ہونے کے علاوہ مولانا ابوالکلام آزاد کے شیدائی تھے۔ انہوں نے بہت محنت اور محبت سے، سیرت طیبہؐ پر مولانا ابوالکلام آزاد کے بکھرے ہوئے مقالات ''بہ ترتیب و اضافہ مطالب'' ایک کتاب میں جمع کر دیے جس کا نام ہے ''رسول رحمتؐ''۔ لیکن انہوں نے رسول کریمؐ کے آخری لمحات مصنفہ مولانا ابوالکلام آزاد کو رسول رحمتؐ میں جگہ نہیں دی؟ اور ایسا کرنے کی وجہ بھی نہیں لکھی۔ مولانا غلام رسول مہر نے اس خلا کو پُر کرنے کے لیے خود ایک نیا مضمون لکھا اور اسے ''رسول اللہؐ کی وفات'' کے عنوان سے ''رسول رحمتؐ'' میں شامل کر دیا اور وضاحت کر دی کہ یہ مضمون ان کا اپنا ہے۔ یہ کیوں ہوا؟ مولانا غلام رسول مہر کے اس مضمون سے ایک مختصر اقتباس ہر

بات واضح کردے گا، اقتباس یہ ہے:

''عموماً سمجھا جاتا ہے کہ وفات ۱۲/ ربیع الاول کو ہوئی اور تاریخ ولادت بھی ۱۲/ ربیع الاول ہی مانی جاتی ہے لیکن چھان بین کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ دونوں تاریخیں محل نظر ہیں ...... اس سلسلے میں مولانا شبلی مرحوم نے جو کچھ تحریر فرما دیا ہے، اس میں تاحال کسی اضافے کی گنجائش محسوس نہیں ہوئی اور مرحوم جس نتیجے پر پہنچے وہی صحیح معلوم ہوتا ہے ...... یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ صرف یہی صحیح ہے، تاہم بظاہر حساب کے مطابق یہ تاریخ اس ''وقت تک'' مسلم رہے گی جب تک قوی تر دلیل سے اس کا نقص واضح نہ ہوجائے''۔(۲۶)

یکم ربیع الاول ۱۱ھ ان اٹھارہ امکانی تاریخوں میں سے ایک ہے جب بارہ ربیع الاول کو پیر کا روز ہوسکتا ہے۔ یہ تمام اٹھارہ تاریخیں اس ''واحد بنیاد پر'' نکالی گئی تھیں کہ ۹/ ذی الحج کو جمعے کا دن تھا اور اکیسویں صدی کی تحقیق کا ایک مرکزی نکتہ یہی ہے کہ کیا یہ بنیاد درست ہے؟ ہم اب اللہ کا نام لے کر ایک قدم آگے چلتے ہیں اور اکیسویں صدی عیسوی کے ہر مسلمان سے اس پر غور کرنے کی درخواست کرتے ہیں۔

مسئلہ رویت ہلال کا ہے اور رویت ہلال انسانی آنکھ سے ہوتی ہے۔ انسانی آنکھ سے غلطی یا غلط فہمی بھی ہوسکتی ہے۔ اس کا بھرپور ثبوت ۱۴۳۲ھ/۲۰۱۱ء میں ۱۵/ اور ۱۶/ جون ۲۰۱۱ء کی درمیانی شب کو ملا جو تیرہ اور چودہ رجب کی درمیانی شب ہونی چاہیے تھی لیکن پورے پاکستان میں یہ بارہ اور تیرہ رجب کی درمیانی شب قرار دی گئی، کیونکہ یہ سرکاری رویت ہلال کمیٹی کا فیصلہ تھا، جو اس نے یکم رجب کے ہلال کے بارے میں پورے ملک سے شرعی شہادتیں حاصل کرنے، ان پر کمیٹی میں شامل مختلف فقہوں سے تعلق رکھنے والے علماء سے مشورہ کرنے اور ان کے علاوہ ماہرین فلکیات کی رائے لینے کے بعد متفقہ طور پر کیا تھا اور پاکستان کے کسی کونے سے اس وقت اس فیصلے کے خلاف آواز نہیں اٹھی تھی، اس کے بموجب ۱۵/ جون ۲۰۱۱ بروز بدھ پاکستان میں ۱۲/ رجب ۱۴۳۲ تھی ۔ رویت کا فیصلہ خواہ اس میں تمام علماء اور سب ماہرین فلکیات شامل ہوجائیں، ضروری نہیں کہ قدرتی نظام کے مطابق ہو۔

پاکستان میں گذشتہ سال یعنی ۱۶/جون ۲۰۱۱ء سے ۳۰/اگست ۲۰۱۱ء تک کے ڈھائی مہینوں میں رویت ہلال کے بارے میں تین بار ایک دن کا اختلاف ہوا اور جون ۲۰۱۱ء/رجب ۱۴۳۲ھ میں تو قدرت نے ثابت کردیا کہ یکم رجب ۱۴۳۲ھ کو چاند دیکھنے میں ایک دن کی غلطی ہوئی تھی حالانکہ پاکستان میں تاریخ پر سب متفق تھے۔

بات صرف غلطی کی نہیں بلکہ رویت ہلال کے اس اہم پہلو کی ہے کہ اگر دو مقامات کے درمیان سینکڑوں میل کا فاصلہ ہوتو اکثر یہ ہوتا ہے کہ ایک جگہ چاند نظر آیا اور دوسری جگہ نہیں۔ مکے اور مدینے کے درمیان تقریباً ۴۵۰ کلومیٹر یا ۳۰۰ میل کا فاصلہ ہے۔

اگر یکم ذی الحج ۱۰ھ کو مکے اور مدینے میں رویت ہلال یعنی چاند کے انسانی آنکھ سے نظر آنے میں ایک دن کا فرق ہوگیا ہوتو مکے میں)۹/ذی الحج ۱۰ھ کو جمعے کا دن اور مدینے میں ۹/ ذی الحج ۱۰ھ کو ہفتے کا روز ہوگا۔ اس کے بعد اگر مکے اور مدینے میں ذی الحج ۱۰ھ، محرم ۱۱ھ اور صفر ۱۱ھ کے تینوں مہینے متواتر ۳۰، ۳۰ دن کے ہوئے ہوں تو ۱۲/ربیع الاول ۱۱ھ کو مکے میں اتوار اور مدینے میں پیر کا دن ہوگا۔ اس طرح ۱۲/ربیع الاول (۱۱ھ) بھی آپؐ کی تاریخ وفات کی ایک امکانی تاریخ بن جاتی ہے۔

پچھلے صفحات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ طبقات ابن سعد اور تاریخ طبری میں رسول کریمؐ کی تاریخ وفات کی صرف دو روایات کا ذکر کیا گیا ہے: ۲/ربیع الاول اور ۱۲/ربیع الاول۔ ۲/ربیع الاول کی روایت میں کسی راوی کا نام درج نہیں، اس کے برعکس ۱۲/ربیع الاول کے بارے میں ایک سے زیادہ رواۃ کے نام ہیں، جن میں حضرت عائشہؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ شامل ہیں۔

ان روایات کی روشنی میں گو ۲/ربیع الاول اور ۱۲/ربیع الاول دونوں تاریخیں ممکن ہیں لیکن ۱۲/ربیع الاول ۱۱ھ کو ۲/ربیع الاول ۱۱ھ سمیت دیگر روایات پر یوں فوقیت حاصل ہے کہ تاریخ کی قدیم اور مستند کتابوں میں یہی تاریخ سب سے پہلے واقدی نے بطور مورخ لکھی۔ ابن سعد نے فوراً اسے دہرایا۔ صدیوں سے اس تاریخ کو نہ صرف عوام بلکہ خواص میں مقبولیت حاصل ہے۔ خلق خدا نے اس پر کبھی شک نہیں کیا لیکن خواص میں سے جن بزرگوں نے بارہ ربیع الاول ۱۱ھ کو ''قطعاً ناقابل تسلیم'' سمجھا، اس کی واحد وجہ یہ تھی کہ آج تک یوم عرفہ ۱۰ھ کی اس روایت کو تحقیق

سے ماورا سمجھا گیا کہ اولاً ۹/ذی الحج کو جمعہ تھا اور ثانیاً چونکہ مکے میں جمعہ تھا، اس لیے مدینے میں بھی جمعہ تھا۔

ڈاکٹر حمید اللہ نے کہا کہ یا تو ۹/ذی الحج ۱۰ھ کو جمعہ نہیں تھا یا ۱۲/ربیع الاول ۱۱ھ کو پیر نہیں تھا۔ انہوں نے اپنے فروری ۱۹۶۹ء کے مضمون میں اپنی عارضی رائے کے اظہار کے بعد آخری فیصلہ ماہرین فلکیات پر چھوڑا ہے۔ اکیسویں صدی کے ماہرین فلکیات اپنے علم اور سپر کمپیوٹر کے زعم اور ڈاکٹر حمید اللہ کی مندرجہ بالا رائے کو رہنما بنا کر یہ نہ بھولیں کہ اکیسویں صدی کے علم اور سپر کمپیوٹر کے ذریعہ قمری تاریخوں کا تعین تو ہو جائے گا لیکن اس تعین کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ آج سے ۱۴۰۰ سال پہلے جزیرہ نمائے عرب کے دو مقدس شہروں میں بسنے والی پاک ہستیوں نے پہلی کا چاند اپنی آنکھوں سے اسی روز دیکھا تھا جو آج سپر کمپیوٹر کی آنکھ دکھا رہی ہے۔

سپر کمپیوٹر ہمیں شاید یہ تو بتا دے کہ ایک خاص طول بلد اور عرض بلد پر واقع ایک شہر میں چودہ صدیاں پہلے، پہلی کا چاند مغربی افق پر کس دن نظر آنا چاہیے تھا لیکن رہتی دنیا تک نہ ایسا کوئی ماہر فلکیات پیدا ہوگا اور نہ ایسا سپر کمپیوٹر ایجاد ہوگا جو یہ بتا سکے کہ یکم ذی الحج ۱۰ھ، یکم ربیع الاول ۱۱ھ اور ان کے درمیان پڑنے والے دو مہینوں میں مکے اور مدینے والوں نے اسی شام کو واقعتاً ہلال دیکھا تھا یا نہیں۔

۹/ذی الحج ۱۰ھ کے دن اور ۱۲/ربیع الاول ۱۱ھ کے روز کا فیصلہ ماہر فلکیات پر چھوڑنا تحقیق کو غلط سمت موڑنا ہوگا۔ اس عرض کے ساتھ یہ تحریر دربار رسالت مآبؐ میں پیش کرنے کی تمنا کرنے کی جسارت اس مصرع کے ساتھ ہے

گر قبول افتد زہے عز و شرف

اگر ذی الحج ۱۰ھ، محرم ۱۱ھ اور صفر ۱۱ھ کے:

نمبر شمار	دن	تینوں مہینے ۳۰، ۳۰ دن کے ہوں	دو مہینے ۳۰، ۳۰ دن اور ایک مہینہ ۲۹ دن	ایک مہینہ ۳۰ دن اور دو مہینے ۲۹، ۲۹ دن	تینوں مہینے ۲۹، ۲۹ دن کے ہوں	ریمارکس
۱	جمعہ	۹/ذی الحج ۱۰ھ	۹/ذی الحج ۱۰ھ	۹/ذی الحج ۱۰ھ	۹/ذی الحج ۱۰ھ	

۲	ہفتہ	۱۰ // //	۱۰ // //	۱۰ // //	۱۰ // //
۳	اتوار	۱۱ // //	۱۱ // //	۱۱ // //	۱۱ // //
۴	پیر	۱۲ // //	۱۲ // //	۱۲ // //	۱۲ // //
۵	منگل	۱۳ // //	۱۳ // //	۱۳ // //	۱۳ // //
۶	بدھ	۱۴ // //	۱۴ // //	۱۴ // //	۱۴ // //
۷	جمعرات	۱۵ // //	۱۵ // //	۱۵ // //	۱۵ // //
۸	جمعہ	۱۶ // //	۱۶ // //	۱۶ // //	۱۶ // //
۹	ہفتہ	۱۷ // //	۱۷ // //	۱۷ // //	۱۷ // //
۱۰	اتوار	۱۸ // //	۱۸ // //	۱۸ // //	۱۸ // //
۱۱	پیر	۱۹ // //	۱۹ // //	۱۹ // //	۱۹ // //
۱۲	منگل	۲۰ // //	۲۰ // //	۲۰ // //	۲۰ // //
۱۳	بدھ	۲۱ // //	۲۱ // //	۲۱ // //	۲۱ // //
۱۴	جمعرات	۲۲ // //	۲۲ // //	۲۲ // //	۲۲ // //
۱۵	جمعہ	۲۳ // //	۲۳ // //	۲۳ // //	۲۳ // //
۱۶	ہفتہ	۲۴ // //	۲۴ // //	۲۴ // //	۲۴ // //
۱۷	اتوار	۲۵ // //	۲۵ // //	۲۵ // //	۲۵ // //
۱۸	پیر	۲۶ // //	۲۶ // //	۲۶ // //	۲۶ // //
۱۹	منگل	۲۷ // //	۲۷ // //	۲۷ // //	۲۷ // //
۲۰	بدھ	۲۸ // //	۲۸ // //	۲۸ // //	۲۸ // //
۲۱	جمعرات	۲۹ // //	۲۹ // //	۲۹ // //	۲۹ // //
۲۲	جمعہ	۳۰ // //	۳۰ // // ☆	۳۰ // // ☆	یکم محرم ۱۱ھ
۲۳	ہفتہ	یکم محرم ۱۱ھ	یکم محرم ۱۱ھ	یکم محرم ۱۱ھ	۲ // //
۲۴	اتوار	۲ // //	۲ // //	۲ // //	۳ // //
۲۵	پیر	۳ // //	۳ // //	۳ // //	۴ // //
۲۶	منگل	۴ // //	۴ // //	۴ // //	۵ // //
۲۷	بدھ	۵ // //	۵ // //	۵ // //	۶ // //

☆ حساب کو سہل رکھنے کے لیے یہاں ذی الحج ۱۰ھ کو ۳۰ روز پر مشتمل دکھایا گیا ہے۔ یہ ۲۹ روز کا بھی ہوسکتا ہے اور اس صورت میں محرم اور صفر ۱۱ھ ۳۰،۳۰ روز کے ہوں گے اور علیٰ ہذا القیاس، تاہم یکم ربیع الاول ۱۱ھ یکم مئی روز پڑے گی جس روز وہ متعلقہ کالم میں دکھائی گئی ہے۔

۲۸	جمعرات	۶ محرم ۱۱ھ	۶ محرم ۱۱ھ	۶ محرم ۱۱ھ	۷ محرم ۱۱ھ
۲۹	جمعہ	۷ ،، ،،	۷ ،، ،،	۷ ،، ،،	۸ ،، ،،
۳۰	ہفتہ	۸ ،، ،،	۸ ،، ،،	۸ ،، ،،	۹ ،، ،،
۳۱	اتوار	۹ ،، ،،	۹ ،، ،،	۹ ،، ،،	۱۰ ،، ،،
۳۲	پیر	۱۰ ،، ،،	۱۰ ،، ،،	۱۰ ،، ،،	۱۱ ،، ،،
۳۳	منگل	۱۱ ،، ،،	۱۱ ،، ،،	۱۱ ،، ،،	۱۲ ،، ،،
۳۴	بدھ	۱۲ ،، ،،	۱۲ ،، ،،	۱۲ ،، ،،	۱۳ ،، ،،
۳۵	جمعرات	۱۳ ،، ،،	۱۳ ،، ،،	۱۳ ،، ،،	۱۴ ،، ،،
۳۶	جمعہ	۱۴ ،، ،،	۱۴ ،، ،،	۱۴ ،، ،،	۱۵ ،، ،،
۳۷	ہفتہ	۱۵ ،، ،،	۱۵ ،، ،،	۱۵ ،، ،،	۱۶ ،، ،،
۳۸	اتوار	۱۶ ،، ،،	۱۶ ،، ،،	۱۶ ،، ،،	۱۷ ،، ،،
۳۹	پیر	۱۷ ،، ،،	۱۷ ،، ،،	۱۷ ،، ،،	۱۸ ،، ،،
۴۰	منگل	۱۸ ،، ،،	۱۸ ،، ،،	۱۸ ،، ،،	۱۹ ،، ،،
۴۱	بدھ	۱۹ ،، ،،	۱۹ ،، ،،	۱۹ ،، ،،	۲۰ ،، ،،
۴۲	جمعرات	۲۰ ،، ،،	۲۰ ،، ،،	۲۰ ،، ،،	۲۱ ،، ،،
۴۳	جمعہ	۲۱ ،، ،،	۲۱ ،، ،،	۲۱ ،، ،،	۲۲ ،، ،،
۴۴	ہفتہ	۲۲ ،، ،،	۲۲ ،، ،،	۲۲ ،، ،،	۲۳ ،، ،،
۴۵	اتوار	۲۳ ،، ،،	۲۳ ،، ،،	۲۳ ،، ،،	۲۴ ،، ،،
۴۶	پیر	۲۴ ،، ،،	۲۴ ،، ،،	۲۴ ،، ،،	۲۵ ،، ،،
۴۷	منگل	۲۵ ،، ،،	۲۵ ،، ،،	۲۵ ،، ،،	۲۶ ،، ،،
۴۸	بدھ	۲۶ ،، ،،	۲۶ ،، ،،	۲۶ ،، ،،	۲۷ ،، ،،
۴۹	جمعرات	۲۷ ،، ،،	۲۷ ،، ،،	۲۷ ،، ،،	۲۸ ،، ،،
۵۰	جمعہ	۲۸ ،، ،،	۲۸ ،، ،،	۲۸ ،، ،،	۲۹ ،، ،،
۵۱	ہفتہ	۲۹ ،، ،،	۲۹ ،، ،،	۲۹ ،، ،، ☆	یکم صفر ۱۱ھ
۵۲	اتوار	۳۰ ،، ،، ☆	۳۰ ،، ،، ☆	یکم صفر ۱۱ھ	۲ ،، ،،
۵۳	پیر	یکم صفر ۱۱ھ	یکم صفر ۱۱ھ	۲ ،، ،،	۳ ،، ،،

☆ یہ حساب کو سہل رکھنے کے لیے کیا گیا ہے۔ تاہم یکم ربیع الاول ۱۱ھ اسی روز پڑے گی جس روز وہ متعلقہ کالم میں دکھائی گئی ہے۔

۵۴	منگل	۲ صفر ۱۱ھ	۲ صفر ۱۱ھ	۳ صفر ۱۱ھ	۴ صفر ۱۱ھ
۵۵	بدھ	۳ // //	۳ // //	۴ // //	۵ // //
۵۶	جمعرات	۴ // //	۴ // //	۵ // //	۶ // //
۵۷	جمعہ	۵ // //	۵ // //	۶ // //	۷ // //
۵۸	ہفتہ	۶ // //	۶ // //	۷ // //	۸ // //
۵۹	اتوار	۷ // //	۷ // //	۸ // //	۹ // //
۶۰	پیر	۸ // //	۸ // //	۹ // //	۱۰ // //
۶۱	منگل	۹ // //	۹ // //	۱۰ // //	۱۱ // //
۶۲	بدھ	۱۰ // //	۱۰ // //	۱۱ // //	۱۲ // //
۶۳	جمعرات	۱۱ // //	۱۱ // //	۱۲ // //	۱۳ // //
۶۴	جمعہ	۱۲ // //	۱۲ // //	۱۳ // //	۱۴ // //
۶۵	ہفتہ	۱۳ // //	۱۳ // //	۱۴ // //	۱۵ // //
۶۶	اتوار	۱۴ // //	۱۴ // //	۱۵ // //	۱۶ // //
۶۷	پیر	۱۵ // //	۱۵ // //	۱۶ // //	۱۷ // //
۶۸	منگل	۱۶ // //	۱۶ // //	۱۷ // //	۱۸ // //
۶۹	بدھ	۱۷ // //	۱۷ // //	۱۸ // //	۱۹ // //
۷۰	جمعرات	۱۸ // //	۱۸ // //	۱۹ // //	۲۰ // //
۷۱	جمعہ	۱۹ // //	۱۹ // //	۲۰ // //	۲۱ // //
۷۲	ہفتہ	۲۰ // //	۲۰ // //	۲۱ // //	۲۲ // //
۷۳	اتوار	۲۱ // //	۲۱ // //	۲۲ // //	۲۳ // //
۷۴	پیر	۲۲ // //	۲۲ // //	۲۳ // //	۲۴ // //
۷۵	منگل	۲۳ // //	۲۳ // //	۲۴ // //	۲۵ // //
۷۶	بدھ	۲۴ // //	۲۴ // //	۲۵ // //	۲۶ // //
۷۷	جمعرات	۲۵ // //	۲۵ // //	۲۶ // //	۲۷ // //
۷۸	جمعہ	۲۶ // //	۲۶ // //	۲۷ // //	۲۸ // //
۷۹	ہفتہ	۲۷ // //	۲۷ // //	۲۸ // //	۲۹ // //

۸۰	اتوار	۲۸ صفر ۱۱ھ	۲۸ صفر ۱۱ھ	۲۹ صفر ۱۱ھ☆	یکم ربیع الاول ۱۱ھ
۸۱	پیر	۲۹ صفر ۱۱ھ	۲۹ صفر ۱۱ھ☆	یکم ربیع الاول ۱۱ھ	۲ // //
۸۲	منگل	۳۰ صفر ۱۱ھ	یکم ربیع الاول ۱۱ھ	۲ // //	۳ // //
۸۳	بدھ	یکم ربیع الاول ۱۱ھ	۲ // //	۳ // //	۴ // //
۸۴	جمعرات	۲ // //	۳ // //	۴ // //	۵ // //
۸۵	جمعہ	۳ // //	۴ // //	۵ // //	۶ // //
۸۶	ہفتہ	۴ // //	۵ // //	۶ // //	۷ // //
۸۷	اتوار	۵ // //	۶ // //	۷ // //	۸ // //
۸۸	پیر	۶ // //	۷ // //	۸ // //	۹ // //
۸۹	منگل	۷ // //	۸ // //	۹ // //	۱۰ // //
۹۰	بدھ	۸ // //	۹ // //	۱۰ // //	۱۱ // //
۹۱	جمعرات	۹ // //	۱۰ // //	۱۱ // //	۱۲ // //
۹۲	جمعہ	۱۰ // //	۱۱ // //	۱۲ // //	۱۳ // //
۹۳	ہفتہ	۱۱ // //	۱۲ // //	۱۳ // //	۱۴ // //
۹۴	اتوار	۱۲ // //	۱۳ // //	۱۴ // //	۱۵ // //
۹۵	پیر	۱۳ // //	۱۴ // //	۱۵ // //	۱۶ // //
۹۶	منگل	۱۴ // //	۱۵ // //	۱۶ // //	۱۷ // //
۹۷	بدھ	۱۵ // //	۱۶ // //	۱۷ // //	۱۸ // //
۹۸	جمعرات	۱۶ // //	۱۷ // //	۱۸ // //	۱۹ // //
۹۹	جمعہ	۱۷ // //	۱۸ // //	۱۹ // //	۲۰ // //
۱۰۰	ہفتہ	۱۸ // //	۱۹ // //	۲۰ // //	۲۱ // //
۱۰۱	اتوار	۱۹ // //	۲۰ // //	۲۱ // //	۲۲ // //
۱۰۲	پیر	۲۰ // //	۲۱ // //	۲۲ // //	۲۳ // //
۱۰۳	منگل	۲۱ // //	۲۲ // //	۲۳ // //	۲۴ // //
۱۰۴	بدھ	۲۲ // //	۲۳ // //	۲۴ // //	۲۵ // //
۱۰۵	جمعرات	۲۳ // //	۲۴ // //	۲۵ // //	۲۶ // //

☆ یہ حساب کو سہل رکھنے کے لیے کیا گیا ہے۔ تاہم یکم ربیع الاول ۱۱ھ اسی روز پڑے گی جس روز وہ متعلقہ کالم میں دکھائی گئی ہے۔

۱۰۶	جمعہ	۲۴ // //	۲۵ // //	۲۶ // //	۲۷ // //
۱۰۷	ہفتہ	۲۵ // //	۲۶ // //	۲۷ // //	۲۸ // //
۱۰۸	اتوار	۲۶ // //	۲۷ // //	۲۸ // //	۲۹ // //
۱۰۹	پیر	۲۷ // //	۲۸ // //	۲۹ // //	۳۰ // //
۱۱۰	منگل	۲۸ // //	۲۹ // //	۳۰ // //	- - - -
۱۱۱	بدھ	۲۹ // //	۳۰ // //	- - - -	- - - -
۱۱۲	جمعرات	۳۰ // //	- - - -	- - - -	- - - -

حواشی اور حوالہ جات

(۱) الفاروق، علامہ شبلی نعمانی، ص ۱۱۱، مدینہ پبلشنگ کمپنی، بندر روڈ، کراچی، ۱۹۷۷ء۔(۲) سیرۃ النبیؐ، ج ۲، نمبر شمار ۱(ii) پر درج ہے، ص ۱۸۱، مطبع معارف، اعظم گڈھ، بھارت، ۱۹۳۳ء۔(۳) ایضاً، ص ۱۸۸، نیشنل فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۱۹۸۵ء۔(۴) ایضاً، ص ۱۷۷۔(۵) ایضاً۔(۶) ایضاً۔(۷) ایضاً۔(۸) ایضاً۔ (۹) تاریخ الامم والملوک (اردو ترجمہ)، نمبر شمار ۲۴ پر درج ہے، ص ۴۳۹، نمبر شمار ۲۴ پر درج ہے، ۲۰۰۳ء۔ (۱۰) سیرت النبیؐ، (جلد دوئم)، نمبر شمار ۱(ii) پر درج ہے، ص ۱۷۷، نمبر شمار ۱(ii) پر درج ہے، ۱۹۸۵ء۔(۱۱) ایضاً، ص ۱۷۸۔(۱۲) Islamic Review, London (February 1969)، نمبر شمار ۲۹ پر درج ہے، ص ۹، نمبر شمار ۲۹ پر درج ہے ۱۹۲۹ء ۔(۱۳) ایضاً، ص ۹۔(۱۴) ایضاً، ص ۱۰۔(۱۵) نقوش لاہور (رسولؐ نمبر) ج ۲، ڈاکٹر محمد حمید اللہ، ص ۶۷۸، ادارہ فروغ اردو، لاہور، ۱۹۸۲ء۔(۱۶) سیرۃ خیر الانامؐ، (مرکزی مقالہ سیرت)، ڈاکٹر محمد حمید اللہ، ص ۱۷۱، شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۹۹ء۔(۱۷) محمد رسول اللہؐ (اردو ترجمہ)، نمبر شمار ۳۴(ii) پر درج ہے، ص ۳۱۳، نمبر شمار ۳۴(ii) پر درج ہے، ۲۰۰۹ء۔(۱۸) سیرت النبیؐ ج ۲، نمبر شمار ۱(ii) پر درج ہے، ص ۱۷۷، نمبر شمار ۱(ii) پر درج ہے، ۱۹۸۵ء۔(۱۹) The Translation of the Meanings of Sahih-Al Bukhari Vol:5، نمبر شمار ۸(i) پر درج ہے، ص ۴۷۸، نمبر شمار ۸(i) پر درج ہے، باب حجۃ الوداع، ۱۹۷۹ء۔(۲۰) صحیح البخاری ج ۲، نمبر شمار ۸(iii) پر درج ہے، ۷۸۳، باب حجۃ

الوداع، نمبر شمار ۸ (iii) پر درج ہے، ۱۹۸۵ء۔ (۲۱) صحیح بخاری شریف مترجم (ج ۲)، نمبر شمار ۸ (ii) پر درج ہے، ص ۴۰۷، باب حجۃ الوداع، نمبر شمار ۸ (ii) پر درج ہے، ۱۹۹۹ء۔ (۲۲) ۱- رسول کریمؐ...... کے آخری لمحات، مولانا ابوالکلام آزاد، ص ۳۸، مکتبہ جمال، اردو بازار، لاہور، ۲۰۰۸ ۲- رحمۃ للعالمین، ج ۱، قاضی محمد سلیمان سلمان منصور پوری، ص ۲۷۷، نمبر شمار ۳ پر درج ہے، ۱۹۹۱ء ۳- نبی رحمتؐ (عربی سے اردو ترجمہ)، سید ابوالحسن علی ندویؒ، ص ۵۴۵، مجلس نشریات اسلام، ناظم آباد، کراچی۔ ۴- الرحیق المختوم (عربی سے اردو ترجمہ)، مولانا صفی الرحمٰن مبارک پوری، ص ۶۳۰، مکتبہ سلفیہ، شیش محل روڈ، لاہور، ۲۰۰۳ء۔ ۵- Muhammad، مارٹن لنگز (ابوبکر سراج الدین)، ص ۳۴۰، سہیل اکیڈمی، لاہور، ۱۹۸۵ء۔ (۲۳) رسول رحمتؐ، مولانا ابوالکلام آزاد، بہ ترتیب واضافہ مطالب: مولانا غلام رسول مہر، ص ۶۵۳، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور کراچی۔ (۲۴) الرحیق المختوم (عربی سے اردو ترجمہ)، نمبر شمار ۵۶ (IV) پر درج ہے، ص ۶۱۴، نمبر شمار ۵۶ (IV) پر درج ہے، ۲۰۰۳ء۔ (۲۵) ایضاً، ص ۶۱۵۔ (۲۶) Islamic Review, London (February 1969)، نمبر شمار ۲۹ پر درج ہے، ص ۱۰، نمبر شمار ۲۹ پر درج ہے، ۱۹۶۹ء۔

تصوف اور خوف کی نفسیات

حیات عامر حسینی

عام بول چال میں جب ہم خوف کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو ہمارے سامنے محض ایک کیفیت یا اس کیفیت کا تصور ہوتا ہے اور اس سے مراد کسی شے کا ڈر ہوتا ہے۔ ہمارے سامنے اس کے مختلف معانی، وجوہات واثرات و مدعا ومقاصد اور ان کا حاصل یا نتیجہ نہیں ہوتا اور اگر کبھی کبھی ایسا ہوتا بھی ہے تو اس کی حیثیت محض ایک موہوم اور ہلکے ذہنی یا جذباتی اثر، خیال یا نقش کی سی ہوتی ہے۔ کیونکہ ہمارے سامنے اس کے مختلف گہرے معانی، اثرات و کیفیات، تعلقات، وجوہ اور نتائج و مضمرات نہیں ہوتے۔

خوف ایک یک رخی مسئلہ نہیں ہے۔ اس کا تعلق زندگی کے مختلف شعبہ جات اور عوامل و عوالم اور علوم سے ہے۔ اس کی جڑیں بہت گہری اور اس کے تعلقات و مضمرات بہت وسیع ہیں، جن کا رشتہ مابعدالطبعیات، اخلاقیات، مذہبیات، سماجیات، قانون اور سماجی، معاشی اور تعلیمی شعبہ جات سے ہے۔ اسے محض ایک نفسیاتی مسئلہ، قضیہ اور رویہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کی وسیع تر فہم کے لیے ہمیں انسان کی مابعدالطبعی بنیادوں، اس کے وجودی قضایا اور اس کی جسمانی و روحانی کشمکش، روحانی و نفسیاتی اتھل پتھل اور عوامل و عوالم اور اس کے روحانی ارتقاء (مذہب اور تصوف) کی گہرائیوں میں جانا پڑے گا۔

زندگی اور زندگی کے حقائق اور اسرار و رموز جتنے پیچیدہ اور گہرے ہیں اتنا ہی پیچیدہ اور گہرا یہ تصور بھی ہے۔ محض یہ کہنے سے کہ خوف۔ ۱- ایک اتفاقی اور اچانک تباہی کا ڈر ہے۔ ۲- کسی خطرے کا احساس ہے۔ ۳- کسی تکلیف دہ جذبہ جو کسی قریب الوقوع خطرے یا شر کی وجہ سے پیدا

شعبہ فلسفہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

ہوتا ہے کا نام ہے۔۴-ایک دہشت ناک حالت یا دہشت کا احساس ہے۔۵-ایک ایسی خوفزدہ کر دینے والی دہشت ہے جس میں خوف ودہشت اور خدا یا کسی قانونی اوراعلیٰ قوت اختیار کی تعظیم و تکریم ملی جلی ہو۔۶-ایک شے یا شخص کی حفاظت کے لیے تشویش یا فکر ہے۔۷-کسی وقوع پذیر حادثہ یا واقعہ کا احساس وادراک۔۸-یا دہشت، ہیبت یا الہامی وتخلیقی تحریم کا نام ہے۔اس کی مختلف جہتوں کی نشان دہی تو ہوتی ہے لیکن اس کی کلی حیثیت کا ادراک نہیں ہوتا۔خوف تو ایک کلی احساس وعمل کا نام ہے جو انسانی وجود کو جھنجھوڑ کے رکھ دیتا ہے اور اسے مختلف نفسیاتی، انسانی، عملی اور روحانی عوامل، اعمال اور کیفیات اور ان کے ممکنہ مضمرات سے جوڑ دیتا ہے۔

اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے ہمیں اس بات کا ادراک واحساس ہونا ضروری ہے کہ انسانی برتاؤ کی تہ میں محض بنیادی حیاتیاتی طریق عمل کی اساسی اہمیت نہیں ہے، بلکہ اس سے آگے بھی کچھ ایسے حقائق اور رموز ہیں جنہیں محض یہ کہہ کر کہ یہ انتہائی پراسرار، مشکل ومبہم اور ناقابل ادراک یا دریافت یا ناقابل فہم ہیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ان کی فہم کے لیے ہمیں مابعد الطبعیات، مذہبیات، روحانیات، فنون لطیفہ، ادب اور شاعری اور تہذیب انسانی کے جملہ ارتقائی پہلوؤں کو نظر میں رکھنا پڑے گا۔

انسان کو کہانیاں کہنے اور سننے کا بڑا شوق ہے اور یہ شوق اس کے تخلیقی کرب کا نہیں بلکہ اس کی مابعد الطبعیی بنیادوں کی تلاش کی نشان دہی کرتا ہے۔میں کہانی اور اسطور کو ایک ہی چیز اور حقیقت نہیں مانتا کیونکہ یہ دو مختلف چیزیں اور حقائق سے متعلق دو مختلف رویوں کے عکاس ہیں۔ کہانی محض ایک تخلیقی عمل ہے، جب کہ اسطور کہانی کے پردے میں شرک اور انسانی وکائناتی تخریب کی سیاہ داستان ہے۔تخلیقی عمل اور منفی اسطور گری دونوں کے ساتھ خوف کا تصور بھی جڑا ہوا ہے۔ جو مختلف انسانی اور نفسیاتی حقائق کو سامنے لاتا ہے۔

خوف کی سائنسی تحلیل وتشریح کے لیے جدید نفسیات نے دو طریقے اختیار کر لیے ہیں یا یوں کہیے کہ جدید نفسیات میں ان کا استعمال ہوتا ہے:

(الف) اس طور وطریق، برتاؤ یا کردار کی تاریخی بنیادوں اور وجوہ کی تلاش وتحلیل جس کا اظہار انسان کرتا ہے۔

(ب) اوراس برتاؤیا کردار کی حقیقی تنظیم کی تحقیق۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں طریقے ایک دوسرے سے وابستہ و پیوستہ ہیں اورانہیں الگ نہیں کیا جاسکتا۔ بنیادی سوال یہ ہے کہ وہ کون سے حالات یا وجوہ ہیں جوخوف کو پیدا کرتے ہیں اوران حالات کی وجہ سے جوخوف کی حالت پیدا ہوجاتی ہے وہ کس طرح کے کوائف اور کردار کوسامنے لاتی ہے۔ یہ حالات، کوائف اور کردار، مابعدی، اخلاقی، سماجی، مذہبی، سیاسی اور روحانی ہوسکتے ہیں جن کا ادراک سائنسی منہاج سے ممکن نہیں، کیونکہ سائنس کا عملی دائرہ کار محض مشاہدات ہیں اوراس کے علمیاتی حدود محض حواس، عقل اور لیبارٹری کے تجربات تک محدود ہیں اور ایسے کوائف جو مابعدی، مذہبی، اخلاقی، وجودی یا نظریاتی ہوں کا کسی سائنسی رصدگاہ میں مشاہدہ نہیں ہوسکتا اور نہ سائنس ان کے مشاہدات کی متحمل ہوسکتی ہے۔

اس بات کا تذکرہ میں نے اس لیے کیا کہ میں خوف کو محض ایک رویہ اور حالت نہیں سمجھتا اور نہ میرے لیے خوف کی وجوہات محض مادی، حیاتیاتی، جسی یا اسطوری عوامل ہیں۔خوف کا ان سے پرے اوران سے اعلیٰ ایک درجہ ہے جو تمام خوف کو ختم کردیتا ہے اور وہ وجود اعلیٰ یا واجب الوجود کا خوف یا اس کی محبت ہے جو ایک حرکی وجودی اخلاقیات اوراقدار کو تعمیر کرتے ہوئے نفسیات کے جملہ عوامل یا ایک انسان کی کلی نفسیات، یا اس کی ذہنی وعملی دنیا کو یکسر بدل دیتی ہے اس انسانی رویہ اور حالت کی ایک کلی طور پر بدلی ہوئی اعلیٰ حیثیت کا ادراک تصوف کے مقام اور حال سے کیا جاسکتا ہے جو محض نفسیاتی کیفیات نہیں ہیں، کیونکہ یہ انسان کی کل نفسیات کو متغیر کردیتے ہیں۔

یہ بات اس لیے بھی اہم ہے کہ ایک رویہ کو بنانے میں نسبہ اور ماحول کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔لیکن جس خوف کا میں نے تذکرہ کیا اس میں نسبہ اور ماحول کوئی کردار ادا کرتا ہی نہیں، کیونکہ یہ تو ماحول کو ازخود بدل دیتا ہے اور نسبہ کی طرف آنے والی تمام رکاوٹوں یا کیفیتوں کو بھی مٹا دیتا ہے۔اس کی سب سے اعلیٰ اور بہترین مثال اسوۂ پیغمبرؐ ہے۔

یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ خوف ایک منفی پہلو لیے ہوئے ہے۔ یا یوں کہیے کہ خوف ایک منفی قدر ہے یا یوں کہیے کہ خوف ایک ایسا منفی مانع ہے، جو ایک انسان کو

حالت مجبوری میں لا کھڑا کر دیتا ہے لیکن جس خوف کی ہم بات کر رہے ہیں وہ تو ایک کلی مثبت تعمیری مانع ہے، جواز خود تمام امتناعات کو نظر انداز کر دیتا ہے اور اسوۂ پیغمبرؐ کو گلے لگاتا ہے۔ اس کی تفصیلی کیفیات کا آگے تصوف کے حوالے سے تذکرہ ہوگا۔

خوف کی شدت اور گہرائی کو کسی میکانیکی طریقے سے نہیں ناپا جا سکتا اور وہ بھی وہ خوف جس کا محرک کوئی مادی وجود نہ ہو بلکہ ایک ایسا وجود یا تصور ہو جو اپنے آپ میں لا حد و لا فانی ہے۔ ہم تھرمامیٹر کا استعمال بخار کی شدت ناپنے کے لیے کر سکتے ہیں، لیکن کیا کوئی ایسا آلہ ہے جو محبت کی شدت کو ناپ سکے یا اس آرام یا تکلیف کی شدت کو ناپ سکے جو انسان کو کسی آرام یا تکلیف کی حالات میں ہوتی ہے۔

بنیادی طور پر ہمارا مفروضہ Hypothesis ہی غلط ہے۔ ہم کسی حیوان، پرند یا درند پر ہوئے تجربات کو ایک کلی یا حتمی نتیجہ مان کر چلتے ہیں، جن کے احساسات کی سطح کا انسانی احساسات کی سطح سے کوئی موازنہ ہی نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ان کی کوئی وجودی، مابعد الطبعیی، اخلاقی، سماجی، مذہبی اور تہذیبی سطح ہی نہیں اور نہ ان کے پاس حواس کے سوا کوئی دوسرے اعلیٰ علمی ذرائع ہیں اور نہ ان کی طبعی ساخت ایسی ہے، جیسی کہ انسان کی۔ ایک مشرک یا آواگون اور اسطور کے قائل اس طرح کی لغویات کا شکار تو ہو سکتے ہیں اور ایسا ہونا ان کے لیے ضروری ہے کیونکہ وہ ہر شے میں ایک مخصوص روح کی موجودگی کے قائل ہیں۔ حد تو یہ کہ وہ مختلف جانوروں اور انسانوں میں خدا کی روح کی موجودگی یا ''اوتار'' کے قائل ہیں۔ یہ تجسیمیت کا فلسفہ خدا کو جو واجب الوجود اور تمام آلائشوں اور کمزوریوں سے منزہ ہے ایک مذاق بنا دیتا ہے۔ یہ بات ماننے میں مجھے کوئی عار نہیں کہ حیوانوں کے کچھ حسی قوی تیز ہو سکتے ہیں یا ہوتے ہیں، جیسا کتے کی حس شامہ، چیتے یا شیر کی حس بصارت وغیرہ وغیرہ لیکن ان کی کوئی علمیاتی سطح اور ڈھانچہ ہی نہیں ہوتا اور نہ ان کی کوئی شخصیت ہوتی ہے۔ وہ تو محض جاندار معروض ہیں، روحانی معروض نہیں۔ یہ حیثیت یا مذکورہ بالا حیثیتیں ان میں قطعی و حتمی طور پر مفقود ہیں۔ اسی لیے ان کے خوف کا احساس بھی ان کے حواس تک محدود ہے، اس سے آگے انہیں کسی خوف کا کوئی احساس ہی نہیں اور نہ وہ کسی تجربہ کے اہل ہیں۔

میں اس مقالہ میں خوف کی توجیہ اللہ کے مقدس کلام اور صوفیاء کی تعبیرات سے کرنے

کی کوشش کروں گا، تاکہ اس کی بنیادی اور اعلیٰ حیثیتوں کو سمجھا جاسکے لیکن یہ خیال رہے کہ قرآن پاک کی یک رخی یا سطحی فہم وتعبیر کے بجائے اس کی آیات کے مختلف تناظرات اور پہلوؤں کو بغور سمجھنے کی ضرورت ہے، تاکہ تصوف اور اسلام کی نفسیات اور ان کی انسانی نفسیات کو سمجھنے اور بنانے اور اسے بدلنے کے پورے عمل کو سمجھا جاسکے۔

خوف انسانی زندگی کی سب سے بڑی حقیقت ہے۔ یہ ایک حقیقت بھی ہے اور تصور بھی۔ انسانی زندگی، انسانی نفسیات اور رویوں اور طریق زندگی سے بھی اس کا گہرا تعلق ہے۔ یہ انسان کو زندگی کے مختلف شعبہ جات، صلاحیات، فطری وموروثی ذہنی رویوں سے جوڑتا بھی ہے اور ان سے الگ بھی کرتا ہے لیکن اس حقیقت کے باوجود کہ خوف ایک وجودی، نفسیاتی، سماجی، سیاسی، قانونی، مذہبی اور تہذیبی قضیہ ہے۔ یہ انسانی زندگی کے کلی طور پر مختلف حقائق کو نہ صرف توڑنے بلکہ جوڑنے کا بھی کام کرتا ہے۔ ان حقائق یا قضایا کے بغیر نہ صرف زندگی بلکہ انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں اور حقائق کا تصور ہی ناممکن ہے جیسے جھوٹ کے بغیر سچ، بدی کے بغیر نیکی، برائی کے بغیر اچھائی، بدصورتی کے بغیر خوبصورتی، خاموشی کے بغیر شور یا آواز، اندھیرے کے بغیر روشنی، ٹھنڈ کے بغیر گرمی کا ادراک ہی ناممکن ہے۔

قلب ماہیت یا اچانک تبدیلی وتغیر یا ایک شے کا دوسری شے میں تبدیل ہونا یا ایک ترتیب وکیفیت کا دوسری ترتیب وکیفیت یا موقف وحیثیت میں تبدیلی خوف کے بغیر ناممکن ہے۔ یوں خوف محض ایک نری حقیقت نہیں رہتا بلکہ تبدیلی کا ایک استعارہ بن جاتا ہے، جس کے مختلف رنگ، روپ اور کوائف ہیں اور یہی انسانی زندگی، نفسیات اور رویوں اور لطائف کا گہرا راز بھی ہے اور قول متناقض Paradox بھی۔

اولین صوفیہ نے اپنے نظریات وفلسفہ کی کنہ تصور خوف پر ہی استوار کی۔ ان حضرات میں حسن بصری کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ بعد کے صوفیہ نے اس کی مختلف جہتوں اور تشریحات کو پیش کیا۔ امام غزالیؒ نے اس تصور کو ایک فلسفیانہ اصول وتصور میں محکم کردیا۔

اس تصور کو سامنے لانے میں ان کی غایت، مقصد ومدعا اور نیت یہ تھی کہ قلب انسانی میں اس کو اس طرح اتار دیا جائے کہ وہ تمام برائیوں سے اجتناب کر کے اعلیٰ حقائق کے ادراک

کے قابل ہو سکے۔حقیقت اعلی یا حقائق اعلی کا ادراک تصفیہ وتزکیہ قلب کے بغیر ممکن نہیں۔اس کی بنیاد ایک وسیع روحانی و اخلاقی نظام رہے۔یہ روحانی نظام یا روحانیت توحید میں پیوستہ ہے۔ توحید کا عملی اطلاق ایک اخلاقی نظام یا نظام اقدار کو سامنے لاتا ہے۔یوں توحید جو اسلام کی کلی مابعدالطبعیات کی بنیاد ہے ایک حرکی اور پرزور سماجی، سیاسی، تعلیمی، مذہبی، روحانی اور اقتصادی نظام یا کلی طور پر ایک تہذیب کو پیدا کرتی ہے۔اس کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ انسان کو جانور کی طرح آزادانہ چھوڑ کر اسے بدی کے بھنور میں نہ ڈھکیلا جائے۔

اپنے مربوط تہذیبی نظام کے قیام، نفاذ اور دوام کے لیے قرآن انسان کے اندر نہ صرف اس کی داخلی یعنی ضمیر یا وجود کی آواز کو حرکی اور تخلیقی طور پر زندہ رکھنے کے اصول فراہم کرتا ہے۔بلکہ تمام انحرافات سے بچنے کے لیے ایک تادیبی قانونی نظام کے ساتھ ساتھ اس کے دل میں اللہ قادر مطلق کے سامنے جواب دہی اور اس کے عذاب سے بچنے کے لیے، اس کے خوف کو اس کے دل میں جاگزیں کرتا ہے۔

یوں خوف کا یہ تصور اس کی مذہبیت، فن، فکر وفہم اور زندگی کو کلی طور پر محکم حرکی اصولوں پر چلانے کے لیے اسے ایک خارجی و داخلی قوت فراہم کرتا ہے۔یہ محض ایک قوت نہیں بلکہ ایک تخلیقی قوت بھی ہے، کیونکہ اس خوف کی محض کوئی خارجی بنیاد ہی نہیں ہے بلکہ اس کی ایک مضبوط داخلی بنیاد بھی ہے جو محبت الٰہی کہلاتی ہے۔

یہ خوف یک رنگ نہیں متنوع ہے اور اس کا تنوع ان اثرات کے ذریعہ ظاہر ہوتا ہے جو انسانی روح کی تابانی و درخشانی سے ظاہر ہوتے ہیں۔روح کی تابانی اسی وقت ممکن ہے، جب اس کا تعلق اللہ سے جڑ جائے جو تمام روحوں کا خالق و مالک ہے اور اس تعلق کی بنیاد اس کی محبت ہے جس میں اس کا خوف یعنی اس سے علاحدگی اور دوری کا خوف بھی پوشیدہ ہے۔

خوف الٰہی وہ آگ ہے جو قلب کی تمام کثافتوں کو جلا دیتی ہے اور اسے اس نور کے حصول کے قابل بناتا ہے جو محبت الٰہی میں پوشیدہ ہے۔یہ محبت جتنی گہری ہوتی جائے گی، اللہ کا خوف بھی اتنا ہی گہرا اور متنوع ہوتا جائے گا۔اس حقیقت کا اظہار حضورؐ کی حیات طیبہ سے ملتا ہے۔ آپؐ کے خوف پر اللہ کی محبت غالب آتی تھی اور محبت پر خوف۔یوں یہ دونوں چیزیں یکساں و

مماثل ہیں۔ حضرت حسن البصری نے جب خوف کا تصور دیا تو انہوں نے دراصل قلب انسانی کی تطہیر کے بیج بوئے، یہ الگ بات ہے کہ اپنے زمانے کے حالات کو ذہن میں رکھتے ہوئے انہوں نے محبت پر زیادہ زور نہیں دیا اور ایسا کرنا ضروری تھا۔ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ یہ کام حضرت رابعہ بصری نے کیا اور فرمایا کہ میں لالچ یا خوف سے اللہ کی عبادت نہیں کرتی بلکہ اس کی محبت کی وجہ سے اس کی عبادت کرتی ہوں۔

علماء اور صوفیہ کی ان دو تصورات کی توضیح وتشریح میں مابعد الطرفین کا فاصلہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ زندگی کو سمجھنے اور برتنے میں دونوں طبقوں کی سوچ، فکر، رویوں اور توضیحات واطلاقات میں کلی فرق ہے۔ ایک الفاظ کے ظاہری معانی پر زور دیتا ہے اور دوسرا ان کے مختلف الجہت معانی اور اعمال پر زور دیتا ہے۔ ظاہر بینی ایک کا شیوہ ہے اور درون بینی دوسرے کا وصف۔

علماء جس خوف کو دلوں میں پیدا کرتے ہیں وہ بنیادی طور پر جسم کو عذاب ملنے کا خوف ہے اور یہ عذاب مختلف اشیاء جیسے جہنم، سانپ، آگ یا کھولتے ہوئے پانی کے ذریعہ دیا جائے گا۔ یہ آرام اور عزت کے چھن جانے کا بھی خوف ہے لیکن بنیادی طور پر اس خوف کا تعلق جسم اور اس کے متعلقات کی تباہی سے ہے یوں یہ خوف ایک پست درجے کا خوف ہے۔

لیکن صوفیہ جس خوف کا ذکر کرتے ہیں اس میں اشیاء Objects یا جسم کی تکلیف کوئی مسئلہ ہی نہیں اور نہ اسے کوئی بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ بلکہ اس خوف کا تعلق روح سے ہے، روح کی ناآسودگی اس کا معروض ہے جسم کی تکلیف نہیں۔ یوں یہ خوف معروضی کے بجائے موضوعی ہے۔ یہ خدا سے دوری کا خوف ہے۔ مادی، جسمانی اور فانی لذات سے محرومی یا سزاؤں سے اس خوف کا کوئی تعلق نہیں۔ اس کا تعلق اس واحد و یکتا ذات سے ہے جو کمال اور حسن و جمال وجلال کا منبع اور تمام نعمتوں کو عطا کرنے والی ہے۔ خوف اس سے مہجوری کا نام ہے۔ اس سے بڑا دردناک عذاب کیا ہے کہ ایک روح اس سے دور جا پڑے۔ یہی دوری سب سے بڑی رسوائی ہے جو لوگ اس کی محبت میں ڈوب جاتے ہیں، یا جن کا وجود اس کی محبت کا مرکز بن جاتا ہے ان کے لیے تمام چیزیں بے معنی ہو جاتی ہیں۔

قرآن حکیم کی یہ آیت کہ ان کے لیے کوئی خوف اور غم نہیں اس حقیقت کو سامنے لاتی

ہے۔خوف اور حزن کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔خوف کی عام سطح کسی دنیاوی شے یا دنیاوی لذات کے چھن جانے اور اس کا تعلق کسی طاقتور شخص یا ادارے کے جبر سے ہے۔اس کا ایک اور پہلو بھی ہے وہ ہے جنسی اور ذہنی لذات وعیاشیوں کا چھن جانا یا ان کے غیر قانونی وغیر اخلاقی حصول کے نتیجے میں ذلت ورسوائی اور سزا کا ڈر۔

لیکن جس خوف کا ذکر یہ آیت کرتی ہے اس کا تعلق اولیاء سے ہے۔ایمان اور ولایت کا پہلا زینہ ہی دنیاوی لذات سے دوری ہے۔اس لیے ان کا چھن جانا ان کے لیے کوئی معنی ہی نہیں رکھتا۔جب ان چیزوں کے چھن جانے کا کوئی غم ہی نہیں ہے تو لازماً کسی مایوسی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔مایوسی اور غم تو ذہنی وروحانی کیفیات ہیں،ان کا جسم سے کوئی تعلق نہیں۔اولیاء تو خدا کی محبت میں ہر شے کی محبت کو تج دیتے ہیں اور ان کا یہ فیصلہ کسی جبر یا خوف کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ یہ ان کا وجودی و مذہبی فیصلہ ہوتا ہے۔یہ فیصلہ انہیں ہر غم اور مایوسی سے بلند کر دیتا ہے اور اسی فیصلہ کے نتیجے میں ان کا ہر عمل خدا کے لیے ہوتا ہے یا بالفاظ دیگر خدا کا عمل ہوتا ہے۔کیونکہ یہی اس کی مرضی ہوتی ہے اور جس کی مرضی اور جس کا عمل خدا کی مرضی اور عمل ہے اس کے لیے کسی چیز کا کیا ڈر اور کیا اور کیسی مایوسی۔

خوف اور مسرت دو حالتیں ہیں،قرآن حکیم کسی شے یا عمل کے حالات وکوائف ونتائج کی توجیہ اس کی دو مختلف جہتوں یعنی خیر اور شر یا منفی ومثبت پہلوؤں سے کرتا ہے۔

خوف یا شر کا تعلق محض برے اعمال یا اشیا سے ہی نہیں،اچھے اعمال اور اچھی اشیا سے بھی ہے اور ان کی کسوٹی نیت ہے۔جیسے کسی مسکین یا بھوکے کو کھانا کھلانا ایک عمل خیر ہے جو وجہ مسرت ہے لیکن اگر یہ عمل کوئی اس نیت سے کرے کہ لوگ اسے نیک سمجھیں اور اس کی عزت و توقیر کریں تو یہ برا اور قبیح عمل ہے اور غم وحزن کا مخزن ہے لیکن اگر یہی عمل خدا کی رضا کے لیے کیا جائے تو یہ ایک نیک عمل ہے اور اس کا مقصد خدا کی رضا کا حصول ہے جو تمام مسرتوں اور سعادتوں سے بڑھ کر ہے لیکن اس عمل میں خوف کا ایک نازک سا عنصر ہمیشہ موجود رہتا ہے اور وہ اس بات کا خوف ہے کہ نیت یا عمل میں کوئی ایسا عنصر شامل نہ ہو جائے جو خدا کی ناراضگی اور اس سے دوری کی وجہ بن جائے۔

مسرت کا جو عنصر برے کاموں میں موجود ہوتا ہے، وہ محض ایک دھوکہ اور واہمہ ہے۔ وہ عارضی ہے اور ایک بڑے خوف، سزا اور ذلت و رسوائی کی بنیاد ہے۔ جیسے زنا کاری میں جو لذت ہے وہ ایک کریہہ عمل کی عارضی لذت ہے۔ اسی طرح کسی کے مال یا عزت پر ڈاکہ زنی سے ایک مسرت یا فتح یابی کا جو احساس ہو جاتا ہے وہ بہت ہی عارضی ہے۔ اس احساس و عمل کو ہمیشہ خوف، مایوسی، غم اور افسوس گھیرے رہتے ہیں۔

وجود انسانی اور اس کے مختلف رویے ایک بہت ہی مربوط مگر پیچیدہ اور مختلف الجہت نظام فکر و عمل ہے کوئی نرا حیاتیاتی یا مشینی نظام نہیں۔ ایک انسان زندگی جیتا ہے، وہ احساسات و اعمال کا مجموعہ ہے، وہ محبت کرتا ہے، نفرت کرتا ہے۔ وہ پسند و ناپسند کرتا ہے، وہ اشیا و اعمال میں انتخاب کرتا ہے، وہ خوش ہوتا ہے اور رنجیدہ بھی۔ اس کے مختلف اعمال اور رویوں کے پیچھے اس کے فیصلے ہوتے ہیں اور یہی فیصلے اور یہی اعمال اور رویے اس کی امیدوں، آرزوؤں، خوف اور مسرت، نفرت و محبت اور امید و ناامیدی اور رنج و غم کو پیدا بھی کرتے ہیں اور ان کی پرورش بھی۔ امید، خوف اور محبت انسانی زندگی کے تین غیر معمولی پہلو ہیں جو ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو چلتے ہوئے ایک دوسرے کو سنوارتے ہیں یا زائل کر دیتے ہیں۔ تینوں کی سطح بہت پست بھی ہو سکتی ہے اور بہت شدید اور اعلیٰ بھی اور تینوں کے درمیان کبھی کبھی مابعد الطرفین کا فاصلہ بھی ہو جاتا ہے۔

عام یا سطحی خوف کسی شے کے چھن جانے یا کسی معمولی سزا یا تکلیف یا غم کا خوف ہے۔ اسی طرح ایک چھوٹی سی امید کسی معمولی شے کے حصول کے متعلق ہوتی ہے اور ادنی محبت کسی معمولی شے، مسرت یا لذت سے ہوتی ہے۔

محبت کے ہیں معنی وابستگی و وارفتگی اور کشش، دلکشی، گرویدگی، قوت تسخیر و جذب کے بھی، وابستگی اور گرویدگی جتنی گہری ہوگی، وارفتگی بھی اتنی ہی گہری ہوگی۔ جس شے یا تصور یا حقیقت نے انسان کو اپنی طرف کھینچا، اس جیسا ہونے اور اس کے قریب رہنے کے شوق کو بھی محبت کہتے ہیں۔ اس دوری یا اس کو پانے میں ناکامی کا نام خوف ہے، یہی احساس محرومی و ناکامی، تکلیف، رنج و غم اور روحانی و جسمانی انتشار اور پراگندگی اور نتیجتاً تباہی کو پیدا کرتی ہے۔

لیکن تصور یا حقیقت اعلی کی محبت ایک ایسی دلکشی، وابستگی اور وارفتگی کو پیدا کرتی ہے کہ جس کی ہر سطح پر اور ہر پہلو میں ایک خوف کا عنصر ہمیشہ قائم رہتا ہے لیکن یہ خوف کا عنصر مثبت وجود کا حامل ہے۔ یہ تباہی و بربادی اور پراگندگی پیدا نہیں کرتا، بلکہ ایک مہمیز کا کام کرتے ہوئے محبوب سے اور زیادہ نزدیک کردیتا ہے۔

یوں ہم کہہ سکتے ہیں کہ محبت اپنے اندر خوف کو پالتی ہے۔ یہ اپنے آپ میں ایک مہیج ہے اور یہ عنصر اس سے کبھی الگ نہیں ہوسکتا، سوائے مرحلہ دیدار خداوندی کے۔ اس طرح ہم محبت کے بارے میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کے وجود اور اس کی بنیاد میں خوف موجود ہے، جسے ہم ''فطری خوف'' کہہ سکتے ہیں اور وہ خوف جو محبت کے ساتھ مزید گہرا اور طاقتور ہوتا جاتا ہے اسے ہم فروعی یا دوسرے درجے کا خوف کہہ سکتے ہیں لیکن یہ ہمیشہ محبت کے ساتھ وابستہ رہتا ہے۔

فلسفیانہ مکاتب فکر میں وجودیت نے تصور خوف پر توجہ کی لیکن وجودی مفکرین کا تصور خوف اس مذکورہ ''فطری خوف'' کے مماثل نہیں ہے۔ اسے ہم فروعی خوف کے درجہ میں ڈال سکتے ہیں۔ وجودیین کے تصور خوف کی دو جہتیں ہیں۔ (الف) وہ خوف جس کا تعلق اشیا یا دنیا سے محرومی سے ہے۔ اسے وجودیین خوف Fear کہتے ہیں اور (ب) موت کا خوف یا موت کے نتیجے میں انسانی وجود کے خاتمہ کا شدید احساس اور خوف اسے وجودیین بے نام خوف Angst یا Dread کہتے ہیں۔ ہیڈیگر اسی خوف کے حوالے سے اپنے فلسفہ وجود Dasein اور تاریخیت Historicity کی تشریح کرتے نظر آتے ہیں لیکن یہ دونوں طرح کے خوف کسی روحانی تابانی و تابندگی کو نہ تو افزوں کرسکتے ہیں اور نہ ان کے ذریعہ انسان اپنی روحانی بنیاد یا خدا سے رابطہ قائم کرسکتا ہے، کیونکہ ان ہر دو میں محرومی دنیا اور محرومی جان کے سوا کچھ نظر نہیں آتا۔ خوف الٰہی کے پیچھے جو بنیادی مقصد اور تصور کارفرما ہے وہ ہے خدا کی طرف سفر یا خوف الٰہی کے ذریعہ خدا سے اپنے آپ کو جوڑنا اور اس کی رضا یا موت کے بعد ایک نئی زندگی میں روحانی ارتفاع و کامیابی اور دیدار خداوندی کا حصول لیکن وجودیین کے تصور خوف میں ایسی کوئی شے نہیں ملتی۔ عیسائی عقائد ان کے کل فلسفہ کی بنیاد یا ان کا فلسفہ ان عقائد کی نئی تشریح ہے جیسا کہ کیر کے گارڈ، ٹلچ اور دوسرے مفکرین کے فلسفہ میں نظر آتا ہے۔ اس فلسفہ و تشریح کی کل اساس انسان کا ازلی گنہگار ہونا ہے۔

یہ نظریہ قرآن پاک کے تصور خلافت انسانی اور اس کی عظمت و آزادی سے کلی طور پر ٹکراتا ہے۔ یوں وجودیین کے ہاں اس خوف یا محبت کی کہیں کوئی رمق نظر نہیں آتی جو صوفیہ کے تمام فکر اور اعمال کی جان ہے اور جس کی اصل قرآن پاک کی تعلیمات ہیں۔ رہا مشرکانہ مذاہب اور دیومالا کا معاملہ تو ان کا کل وجود جنس اور جنسی اعمال اور جنسی آوارگی میں پیوستہ ہے۔ اس لیے ان میں پاکیزہ اور لطیف تصورات کا تصور کرنا ہی عبث ہے۔

قرآن پاک کا تصور خوف و محبت اس کے اساسی اصول توحید میں پیوستہ ہے۔ ویسے بھی قرآن پاک کا ہر حکم کسی نہ کسی صورت میں اسی تصور سے وابستہ ہے۔ توحید کا اساسی اصول اسلامی مابعد الطبعیات کو چار بنیادی اصولوں رسالت، معاد، وحدت انسان اور امر بالمعروف و عن المنکر پر استوار کرتے ہوئے ایک واضح نظریہ حیات اور انسانی تہذیب کی پرداخت کرتا ہے، جسے ہم توحیدی یا پیغمبرانہ تہذیب کہتے ہیں۔

قرآن کے ''تصور خوف'' کو سمجھنے کے لیے کئی حقائق کو سمجھنا بہت ضروری ہے۔

(الف) اللہ تمام کائنات کا خالق و مالک، رزاق، حاکم اور رب ہے۔ وہ تمام علم، حکمت، قوت، عزت اور شرف کا مالک ہے۔ اس سے زیادہ تمام اشیا کے حقائق و رموز اور کیفیات سے کون واقف ہوسکتا ہے؟ اسی نے انسان کو پیدا کیا اور اسے تمام علم کے ذرائع سے نوازا۔ وہ علیم و خبیر ہے اور دل کی انتہائی تہوں میں اٹھنے والے خیالات، جذبات و احساسات سے واقف ہے۔ اس سے زیادہ انسان کی نفسیات سے کون واقف ہوسکتا ہے؟

(ب) تمام اسماء وصفات اسی کو زیب دیتے ہیں۔ وہ رحیم و کریم بھی ہے اور غفور و ودود بھی، علیم و خبیر بھی ہے اور بصیر بھی، تمام جہانوں کا مالک بھی ہے اور پالن ہار بھی۔

(ت) وہ کوئی ظالم و جابر حکمران نہیں۔ اس کی ہر بات میں حکمتوں کا خزانہ موجزن ہے۔ اس کی سزا بھی اس کے لطف و کرم کا ہی حصہ ہے۔ اس لیے یہ اسی کا حق ہے کہ اس سے محبت بھی کی جائے اور اسی سے ڈرا بھی جائے۔ اس کا خوف اس کی محبت اور اس کی محبت اس کی خوف کا لازمہ ہے۔ یہ ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ محبت نہ تو لایعنی باتوں اور حرکتوں کا مجموعہ ہے اور نہ خوف کسی ایسے وجود کا خوف جو محض ایک واہمہ ہے۔

(ث) اس نے انسانوں کی ہدایت کے لیے بڑے ہی رحیم و کریم اور شفیق پیغمبر بھیجے اور سب عظیم و شفیق پیغمبر ختمی مرتبت حضرت احمد مجتبیٰؐ ہیں جو رحمت اللعالمین بھی ہیں اور شفیع المذنبین بھی، قاسم بھی ہیں اور جواد بھی۔ پیغمبران کرام کا یہ سلسلہ بھی اللہ کی رحمت و رحیمیت کا حصہ ہے۔

(ج) کتاب الٰہی کی مختلف آیات میں جہاں انسان کو اللہ سے ڈرنے کی ہدایت کی گئی ہے وہیں اس ہدایت سے پہلے جو بات بڑی ہی حکمت کے ساتھ بیان ہوئی ہے وہ اس کی مختلف صفات جیسے ربوبیت، نور، علم، انصاف و عدل، دانش و حکمت، انعامات، ہدایت اور احسان کا ذکر ہے۔

(ح) اسی لیے دین حق کے اخلاقی نظام کی بنیاد بے دیکھے اللہ کا خوف ہے۔ جو جبار و قہار ہی نہیں رحمٰن و رحیم بھی ہے اور اس کا رحم و کرم تمام کائنات کو گھیرے ہوئے ہے۔ ایمان اور ہدایت ان لوگوں کو نصیب ہوتی ہے جو اللہ سے ڈرتے ہیں۔

یہ کتاب (الٰہی) اس میں ذرا بھی شبہ نہیں! ہدایت ہے (خدا سے) ڈرنے والوں کے لیے۔ (البقرہ۔۲)

اور ہدایت، مغفرت اور اجر ان لوگوں کو عطا ہوتے ہیں جو بے دیکھے رب پر ایمان لاتے ہیں۔ ’’جو لوگ بے دیکھے اپنے رب سے ڈرتے ہیں۔ یقیناً ان کے لیے مغفرت ہے اور بڑا اجر‘‘۔ (۱۲:۶۷)

’’اور اللہ سے ڈرو! جان لو کہ اللہ ہر شے کا جاننے والا ہے‘‘۔ (۲:۲۳۱)

’’اور اللہ سے ڈرو اور جان لو کہ اللہ سب کاموں کو جو تم کرتے ہو دیکھ رہا ہے‘‘۔ (۲:۲۲۲)

اللہ کے فرمان عالی شان یعنی قرآن پاک کی حقیقت، ماہیت اور فطرت صرف ہدایت ہے۔ یہ نور، رہنما اور حق کو واضح کرنے والی کتاب ہے۔ ایمان کی اصل اور شناخت تقویٰ یعنی خوف خدا ہے۔ اسی خوف سے دل کے تالے کھل جاتے ہیں اور اس کی سیاہی دور ہو جاتی ہے اور یہی تقوی دل کو کتاب الٰہی کی ہدایت کے حصول کے لیے تیار کرتا ہے۔ دل کی صفائی کے معنی ضمیر اور شعور کا صاف و شفاف ہونا ہے اور تقوی کے معنی اس دائمی خوف کے ہیں جو دل کو تزکیہ و تطہیر سے منور کرتا ہے اور انسان کو پاکیزہ زندگی گزارنے پر آمادہ کرتا ہے۔

(خ) متقین کی پہلی علامت شعوری، ایجابی، عملی اور فعلی وحدت ہے۔ ایسی وحدت جو

ان کے نفوس میں ایمان بالغیب، فرائض کی ادائیگی، تمام رسولوں پر ایمان اور آخرت پر ایمان کو یکجا کر دیتی ہے۔ متقین محسوسات پرست نہیں ہوتے۔ وہ خدا پر بن دیکھے ایمان لاتے ہیں اور یہی ایمان بالغیب حیوانات اور انسانی ارتقاء کے درمیان حد فاصل ہے۔

(د) ایمان کی پہلی شرط یہ ہے کہ تمام شرائط کے بغیر خدا پر ایمان لایا جائے اور اسی کو محبت بھی کہتے ہیں، کیونکہ محبت میں کوئی شرط نہیں ہوتی۔ شرطیں تو سودا بازی کا خاصہ ہیں ایمان و محبت کا نہیں، یہی تقوی بھی ہے، کیونکہ تقوی یعنی خوف الٰہی قلب کا ایک شعور اور وجدان کا ایک احساس ہے۔ اسی سے تمام صالح افکار پھوٹتے ہیں۔ باطنی احساسات اور ظاہری اعمال وحرکات کے مابین وحدت رونما ہوتی ہے۔ ظاہر و باطن میں اللہ سے انسان کا تعلق قائم ہو جاتا ہے اور روح ہلکی ہو جاتی ہے اور اس پر سے تمام حجابات اٹھ جاتے ہیں۔ یہ اسے اطمینان عطا کرتا ہے۔ جس کی آخری صورت راضیۃ مرضیہ ہے۔

(ذ) تقوی ہی متقین میں انفاق پیدا کرتا ہے اور اسی سے ان میں بہترین انسانی روابط اور انسانی اخوت اور انسانی ہمدردی کا شعور پیدا ہوتا ہے۔ یوں تقوی بہترین انسانی سماج کی تعمیر و ترویج کرتا ہے۔ انفاق کی جڑ تقوی ہے اور تقوی کی بنیاد ایمان۔ یوں یہ تینوں ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں۔ ایمان نور ہے، تقوی اس کا ارتکاز اور انفاق اس کا اظہار اور پھیلاؤ اور قلب ان کا مقام، مصدر و ارتکاز و انتشار۔ ایمان وہ نور ہے جب یہ نور مومن کے دل سے پھوٹتا ہے تو اس سے مومن کا پورا وجود منور ہو جاتا ہے۔ اس کی روح منور اور شفاف ہو جاتی ہے اور وہ اپنے گرد و پیش روشنی بکھیرتی ہے۔ اس نور سے اشیا، اقدار، پیمانوں اور تصورات کے حقائق منکشف ہوتے ہیں اور مومن کا دل کسی پردے اور اشتباہ کے بغیر انہیں واضح طور پر دیکھتا ہے۔ ان میں سے جس حقیقت کا جو مقام ہوتا ہے کسی فرق کے بغیر اسے وہی مقام دیتا ہے اور ان میں سے جن حقائق کو چاہتا ہے۔ سہولت، طمانیت، اعتماد اور سکون و قرار کے ساتھ لیتا ہے اور جنہیں چاہتا ہے چھوڑ دیتا ہے۔ یہ نور کائنات میں جاری قانون کی طرف مومن کی رہنمائی کرتا ہے اور اس کے نتیجہ میں مومن کی حرکت و اعمال اور اس کے گرد و پیش اور خود اس میں نافذ کائناتی قوانین کے عمل میں پوری مطابقت ہو جاتی ہے۔ وہ راہ خدا پر بہت ہی سہولت اور نرم روی کے ساتھ گامزن ہوتا ہے۔

نہ وہ راہ سے بھٹکتا ہے اور نہ اس کا راہ کی رکاوٹوں سے تصادم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کا راستہ اسے معلوم اوراس کے لیے واضح ہے''۔(فی ظلال القرآن، جلد اول و دوم)

اس نور کے مقابل قوت کفر وشرک ہے جو مجسم تاریکی ہے جو مختلف صورتوں اور شکلوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس تاریکی کی پہلی صفت خدا سے سرکشی اور بغاوت ہے اور یہی حجاب قلب ہے جو انسان کی فطرت کو مسخ کر کے اسے حد درجہ سرکش بنا دیتی ہے اور وہ زمین پر فساد پھیلا دیتا ہے۔ اللہ سے بے خوفی اور سرکشی انسان کو ہزاروں خداؤں کا غلام بنا دیتی ہے اور اسے انتہا درجہ بزدل، کم مایہ، دروغ گو، بخیل، حاسد، کینہ پرور، شکست خوردہ اور کمینہ وارزل یعنی جملہ سیأت یا شقاوتوں اور برائیوں کا مجموعہ بنا دیتی ہے۔ کفر وشرک کی واضح صفت جھوٹ ہے۔ کیونکہ ان سے بڑا کوئی جھوٹ نہیں۔ اسی جھوٹ کے زعم میں ایک کافر ومشرک ہر شقاوت اور سیاہی کا شکار ہوجاتا ہے۔ قلب کی سیاہی اسے ہدایت سے محروم کر دیتی ہے اوراس کے حواس وعقل پر مہر لگ جاتی ہے۔ یعنی وہ حقیقت کو سمجھنے اور پرکھنے کی شدبد کھو دیتا ہے۔ اسی لیے وہ حکمت ودانش اور بصیرت سے محروم ہوجاتا ہے اور ایسا ہونا ضروری ہے کیونکہ حکمت اعلیٰ اخلاق اور دانش مندی، فیاضی، نیک خوئی، نرم روی، فراخ دستی، بردباری، عفو ودرگزر، شکرگزاری، صبر، توکل اور انصاف پسندی یعنی جملہ حسنات واخلاق واقدار عالیہ تو مومن کا زیور ہے۔

''پس (اے نبیؐ) بشارت دے دو میرے ان بندوں کو جو بات کو غور سے سنتے ہیں اوراس کے بہترین پہلو کی پیروی کرتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کو اللہ نے ہدایت بخشی اور یہی دانش مند ہیں''۔(۳۹:۱۸)

''یہی لوگ اولی الالباب یعنی عقل والے ہیں اور یہ لوگ محسنین ہیں''۔(۲:۲۶۲)

''سنو جو اللہ کے دوست ہیں، جو ایمان لائے اور جنہوں نے تقوی کا رویہ اختیار کیا ان کے لیے کسی خوف ورنج کا موقع نہیں''۔(۱۰:۶۴)

اللہ کا خوف حکمت، دانش مندی، اعتدال، تدبر وتفکر، بصیرت اور فہم وادراک اور اوامر کی صالح انجام دہی کی بنیاد ہے۔ قرآن حکیم میں حکمت کا لفظ گہری بصیرت ودانائی اور اعلیٰ اخلاق و کردار دونوں کے لیے آیا ہے۔ اسی لیے اللہ کے پیغمبر کی ایک واضح صفت حکمت ہے۔ اسی لیے

اس کا ایک نام حکیم بھی ہے ۔ اس لیے جو بھی لوگ آپؐ کی اتباع کرتے ہیں صاحب حکمت و فراست ہوتے ہیں ۔ وہ کسی بھی غفلت میں نہیں پڑتے اور نہ وہ کسی گمراہی کا شکار ہوجاتے ہیں ۔ وہ تاریخ اور دنیا کے انجام سے عبرت حاصل کرتے ہیں اسی لیے وہ صاحب بصیرت ہیں ۔

ان مباحث اور تصوف کے ابتدائی دور علی الخصوص حضرت حسن بصریؒ اور حضرت رابعہ بصریؒ کے فلسفہ خوف و محبت کو سمجھنے کے لیے ہمیں امام غزالیؒ کے تصور خوف و رجا کی طرف مراجعت کرنی پڑے گی ، یہ اس لیے ضروری ہے کہ امام غزالیؒ سے پہلے اور ان کے بعد بھی کسی مفکر یا صوفی نے ان تصورات کی فلسفیانہ تشکیل و تحلیل نہیں کی ۔ امام غزالی کے تصور خوف رجا کی صحیح فہم کے لیے اس کے تصور علم اور محبت الٰہی کو سمجھنا بہت ضروری ہے ۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا خدا اور بندے کے درمیان محبت کا کوئی تعلق یا رشتہ ہوسکتا ہے ۔ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے کلام پاک کی ان آیات کریمہ کو ذرا سا ذہن میں رکھ کر آگے بڑھیں تو بہت سی گتھیاں خود بخود سلجھتی نظر آئیں گی ۔ ارشاد خداوندی ہے :

''یقیناً اللہ ان لوگوں کو محبوب رکھتا ہے جو زیادہ سے زیادہ توبہ کرنے والے ہیں ۔
وہ ان لوگوں سے محبت کرتا ہے جو خوب پاک صاف رہنے والے ہیں'' ۔ (۲:۲۲۲)

''اور اس نے تمہارے درمیان محبت اور رحمت پیدا کی'' ۔ (روم ۔۲۱)

''تمہارے رفیق تو حقیقت میں صرف اللہ اور اللہ کا رسول اور وہ اہل ایمان ہیں
جو نماز قائم کرتے ہیں ، زکوٰۃ دیتے ہیں اور اللہ کے آگے جھکنے والے ہیں'' ۔ (۵:۵۵)

''اللہ ان لوگوں کو پسند کرتا ہے جو بدی سے باز رہیں اور پاکیزگی اختیار کریں'' ۔ (۲:۲۲۲)

''اور خاص اپنے پاس سے (حنان) سوز و گداز اور پاکیزگی'' ۔ (۱۹:۱۵)

کئی مفکرین و علماء کا یہ خیال کہ محبت کا تعلق ایک جیسی نوع کے افراد کے درمیان ہی ممکن ہے اور یہ کہ خدا کی محبت کے معنی محض اس کی اطاعت کے ہیں ، اپنے آپ میں ایک عملی مغالطہ ہے ۔ اگر ایسا ہوتا تو انسانوں اور جانوروں کے درمیان کسی قسم کا تعلق ہی ممکن نہ ہوتا ، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ انسان جانوروں ، پرندوں ، پھولوں اور ہزاروں قسم کی نباتات اور جمادات کے ساتھ محبت کرتا ہے ۔ کتنے ہی جانور ایسے ہیں جو اپنے پالن ہار کی محبت وحفاظت میں

اپنی جان تک دے دیتے ہیں۔ اصل میں یہ ایک سطحی دلیل ہے۔ معاملہ ایک جیسی نوع کا نہیں تعلق وکشش وانجذ اب کا ہے۔ ایک ہی نوع کے افراد ایک دوسرے سے انتہائی حد تک نفرت بھی کرتے ہیں۔ خدا اور بندوں کے درمیان محبت اسی تعلق وکشش وانجذ اب کی وجہ سے ہے۔ انسان کے دل میں ان اشیا کی طرف ایک فطری میلان ہے جو اسے خوشی ومسرت دیتی ہیں۔ یا جو اسے پسند آتی ہیں یا جن کا وہ گرویدہ ہوجاتا ہے۔ اس لیے نفرت اس فطری میلان کا نام ہے جو چیزوں کو ایک دوسرے سے دور کردیتا یا پھینکتا ہے۔ وہ چیزیں جو انسان کو تکلیف پہنچاتی ہیں وہ ان سے فطری طور پر دور بھاگتا ہے لیکن اس فطری تعلق کو سمجھنے کے لیے جیسا کہ ہم نے پہلے ہی ذکر کیا ہے ان اشیا کے خواص کا علم ہونا بہت ضروری ہے۔ سانپ کی کھال بہت ہی جاذب نظر ہوتی ہے لیکن اس کا زہر قاتل ہوتا ہے۔ اگر انسان کو سانپ کے زہر کا علم نہ ہو تو وہ اس کے زہر کا شکار بن سکتا ہے۔ مخبوط الحواس یا معصوم بچوں کو چونکہ اشیا اور ان کے خواص کا علم ہی نہیں ہوتا لہٰذا وہ ان سے نہیں ڈرتے لیکن ان کے شکار ہوجاتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح خدا کی محبت خدا کے علم میں پیوستہ ہے۔ اگر کسی شخص کو خدا کا علم یا اس کی صفات کا ادراک ہی نہ ہو تو وہ اس سے محبت کر ہی نہیں سکتا لیکن اس علم کے حصول کے لیے تصفیہ قلب بنیادی شرط ہے جس طرح جب تک ایک سلیٹ صاف ستھری نہ ہو اس پر لکھا نہیں جاسکتا یا اس پر الفاظ واضح ہو کر ابھر نہیں سکتے، ٹھیک اسی طرح جب تک قلب تمام آلائشوں اور شہوات سے پاک نہ ہو اس پر خدا کے علم کا پرتو تک نہیں پڑ سکتا محبت تو بہت دور کی بات ہے، لیکن جس طرح خدا کی محبت کوئی عام محبت نہیں، ٹھیک اسی طرح اس کا علم بھی کوئی عام علم نہیں ہے، قلب انسانی جتنا صاف ہوتا جائے گا، علم خداوندی کی شعاعیں اتنی ہی اس پر اثر انداز ہوں گی اور علم خداوندی کی گرفت قلب پر جتنی مضبوط ہوگی، محبت خداوندی بھی اتنی ہی گہری ہوتی جائے گی۔

انسانوں اور انسانوں یا حیوانوں اور دیگر چیزوں کے درمیان محبت کی بنیاد حواس کے ادراک یا علم پر منحصر ہے لیکن خدا کا علم ماورائے ادراک حسی ہے۔ اس کا تعلق عام عقل یا منطق سے بھی نہیں۔ اس علم کا حصول علم المکاشفہ کے ذریعہ ہی ممکن ہے۔ علم المکاشفہ کی بنیاد تصفیہ وتزکیہ قلب کے ساتھ ساتھ صفات خداوندی پر غور وفکر بھی ہے۔ اس علم کو ہم وجدان کہتے ہیں۔ اس کی صفت فوری، صریح، قطعی اور بلاواسطہ آگہی وادراک ہے۔

خدا ہماری محبت کا انتہائی مطلوب ہے کیونکہ وہی ان تمام اشیا اور ان تمام وجوہ کا خالق ہے جن سے محبت پیدا ہوتی ہے یا جن سے محبت ہوتی ہے۔امام غزالیؒ نے چار علتوں کو محبت کی وجہ بیان کیا ہے: (الف) محبت ذات۔(ب) محبت محسن و مربی۔(ج) محبت حسن۔(د) دو روحوں کے درمیان انسیت۔

انسان ہر قیمت پر اپنا تحفظ اور اپنی بقا چاہتا ہے۔انسان اپنے آپ یا اپنے وجود سے محبت کرتا ہے۔وہ ہر سطح اور ہر قیمت پر اپنے تحفظ، بقا اور کمال کا خواہاں ہے اسی لیے وہ اس ہر شے سے محبت کرتا ہے جو اس عمل میں اس کی مدد و معاون ہے، جیسے اپنے اعضا، اپنی قوت، دولت، اولاد، خاندان، دوست و احباب وغیرہ۔اسی لیے وہ ہر اس شے سے محبت کرتا ہے جو اسے فائدہ پہنچاتی ہے۔یوں سمجھ لیجیے کہ یہ بھی ایک طرح کی محبت ذات ہی ہے۔کیونکہ وہ کسی شے سے اسی لیے محبت کرتا ہے کہ اس سے اس کی ذات کو فائدہ و استحکام مل رہا ہے۔

محبت حسن، تعلقات و فوائد سے مبرا ہے۔حسن اپنے آپ میں محبت کا مرکز ہے۔یہ انسانی وجود کو جمالیاتی احساسات کے ذریعہ مسرت سے سرشار کر دیتا ہے۔حسن کے معنی ہیں اجزاء میں حسن ترتیب اور ہم آہنگی۔یہی ہم آہنگی چیزوں کو کمال سے آراستہ کر دیتی ہے۔حسن محض اشیا میں نہیں ہوتا۔یہ تصورات و احساسات میں بھی ہوتا ہے۔اسی لیے جتنے بھی تصوراتی تشکیلات یا اقدار ہیں جیسے اخلاق و کردار، نیکی، علم وہ بھی حسن ہی ہیں۔اسی لیے ہم ان صفات کی حامل اشیا اور شخصیات سے بھی محبت کرتے ہیں جو حسین ہوں۔

ان چار وجوہ کی صحیح معرفت انسان و معرفت حقیقی کی طرف رہنما کرتی ہے۔کیونکہ ان چاروں علل کو خدا نے پیدا کیا۔وہی سب سے بہترین حفاظت اور زندگی عطا کرنے والا بھی ہے اور سب سے بہترین منعم بھی۔وہی جمیل و حسین ہے اور تمام جمال اسی کی تخلیق ہے۔اسی نے تمام ارواح کو پیدا کیا اور ان کے درمیان محبت ڈال دی۔وہ اپنی ذات میں خالق کل، منعم اور حسن کل ہے۔تمام کائنات اسی کی پیدا کردہ ہے۔لہٰذا اس کی ذات حقیقت میں اس لائق ہے کہ اس سے محبت کی جائے۔انسان کے لیے صحیح راہ یہی ہے کہ وہ اللہ کے رنگ میں رنگ جائے، یعنی اس کی صفات کو ایک ممکنہ حد تک اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرے۔اللہ نے ارواح کو پیدا کیا۔انسان

کے اندر روح پھونکی اور اسے اپنا خلیفہ بنایا۔ لہٰذا اللہ اور انسان (یعنی بندوں) کے درمیان ایک فطری تعلق ہے لیکن اس تعلق کو صرف علم المکاشفہ یا وجدان کے ذریعہ ہی سمجھا جاسکتا ہے۔

لیکن اللہ اور بندوں کے درمیان محبت کے معنی وہ نہیں جس کا اطلاق بندوں کے درمیان محبت یا بندوں اور کائنات کی دیگر اشیا کے درمیان محبت پر ہے۔ کیونکہ اللہ کامل ذات ہے وہ تمام ضرورتوں اور مجبوریوں سے بالا و ماوری ہے۔ جب کہ تمام اشیا محض مخلوق اور محتاج ہیں۔ اللہ کی محبت کی دو جہتیں ہیں: (الف) اللہ کی اپنے بندوں سے محبت۔ (ب) بندے کی اللہ سے محبت۔ اللہ کی محبت کے معنی اپنی تخلیق سے محبت ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہی ایک واجب الوجود ذات حقیقی ہے اور باقی جو کچھ ہے وہ فانی اور اس کی مخلوق ہے۔ محبت الٰہی کے معنی انسان کے قلب پر سے تمام سیاہی کے پردوں کو ہٹا کر اسے اللہ کا قرب اس کی معرفت اور رضائے دیدار عطا کرنا ہے۔ اللہ کی محبت اس کی مرضی ہے جو ازلی و ابدی ہے۔ اللہ تمام تغیرات سے معری ہے۔ تغیر کائنات کی صفت ہے خدا کی نہیں۔ تصفیہ قلب سے انسان کے اعمال اور اس کے علم و معرفت ذات میں شفافیت آجاتی ہے اور جتنا اس کا دل جملہ شہوات و خواہشات سے پاک ہوتا ہے، اتنا ہی وہ خدا کی حفاظت و نگرانی میں آجاتا ہے اور جتنا یہ رشتہ مضبوط ہوتا جاتا ہے اتنا ہی اس کی مرضی اور اعمال اللہ کی مرضی کے مطابق ہوجاتے ہیں اور اس عمل کا انتہائی نقطہ یہ ہے کہ اس کی مرضی اللہ کی مرضی بن جاتی ہے۔ جب وہ اللہ کے جلال و جمال و کمال کا علم المکاشفہ کے ذریعہ مشاہدہ کرنے لگتا ہے تو اس کے دل میں اس سے مہجوری کے تصور سے ہی خوف پیدا ہونے لگتا ہے۔ اللہ کی رضا اور اس کے انس اور شوق کی بنیاد اللہ کا علم یا معرفت ہے۔

لوگوں کے درجات اللہ کی معرفت یا اس کے علم اور ان کے تصفیہ قلب اور محبت کی شدت و گہرائی کے مطابق ہیں۔ امام غزالیؒ نے لوگوں کو تین درجوں میں تقسیم کیا ہے: (الف) اصحاب یمین وہ لوگ جنھوں نے اللہ کے اسماء و صفات کے متعلق سنا یا پڑھا۔ انہیں ان کی معرفت نہیں ہوتی۔ (ب) گمراہ لوگ جو راہ مستقیم پر نہیں اور جن کا علم جھوٹا اور گمراہ کن ہے۔ (ج) صدیقین، جن کا علم سچا اور جن کی معرفت گہری ہے وہ اللہ کے قریب ہیں۔ امام غزالیؒ سے بہت پہلے ذوالنون مصری نے لوگوں کی درجہ بندی علم کی بنیاد پر کی لیکن یہ درجہ بندی غزالی سے ذرا مختلف ہے، ذوالنون کے

خیال میں لوگوں کے تین درجہ ہیں، جن کا تعلق ان کے درجہ علم اور ایمان سے ہے۔ (الف) عام لوگ جو خدا پر اس لیے ایمان لاتے ہیں کہ انہوں نے خدا کے بارے میں سنا یا وہ اس ماحول میں پیدا ہوئے جہاں خدا کو مانا جاتا ہے۔ (ب) علماء و مفکرین جو منطقی دلائل اور علمی معلومات و استدلال کی بنا پر خدا پر ایمان لاتے ہیں۔ (ج) عرفاء، جن کا ایمان معرفت کا نتیجہ ہوتا ہے۔

(باقی)

الواقدی وکتابہ المغازی،
منہجہ ومصادرہ کا ناقدانہ جائزہ

کلیم صفات اصلاحی

(۲)

مجہول الحال اشخاص سے روایت: واقدی کا ایک اسلوب یہ ہے کہ جنگ کی تفصیلات اور معلومات شریک واقعہ افراد سے حاصل کی جائیں، اس لیے کہ واقعہ کی جو تفصیلات ان سے ملیں گی دوسروں سے نہیں مل سکتیں، **ان یتلقی معلومات و تفاصیل الحدث عن اھل الحدث ان وجد لانھم قد توجد عند ھم تفاصیل عن الحدث لا توجد عند غیرھم** (ص۲۵۹) ماہرین فن نے حدیث و سیر کی روایتوں میں فرق کیا ہے، ان کے مطابق حدیث کے لیے جو شرطیں ضروری ہیں وہ اخبار و سیر کے لیے لازم نہیں ہیں۔ **یشترط فی راوی الحدث مالا یشترط فی راوی الاخبار** (ص۲۶۰) واقدی نے بھی متعدد ایسی روایتیں نقل کی ہیں جن کے راوی محدثین کے معیار کے مطابق مجہول الحال ہیں۔ جیسے سریۂ خرار، سریہ نخلہ اور غزوۂ بدر کی متعدد روایتیں ''عن ابی بکر بن اسماعیل بن محمد بن سعد بن ابی وقاص کی روایت سے نقل کی ہیں، اس میں ''اسماعیل'' مجہول الحال شخص ہیں لیکن مناقب وفضائل میں ان سے متعدد روایتیں ہیں، عام علمائے سیر نے ان کی روایتیں قبول کی ہیں۔ مختصر یہ کہ واقدی کے نزدیک مجہول الحال کی روایت قبول کی جاسکتی ہے۔

اختلافی مسائل میں اپنے موقف کی تائید: مختلف فیہ مسائل میں واقدی کی تائیدات اور ترجیحات ہیں، مصنف نے اس پہلو کو نمایاں کیا ہے اور ۸۰ سے زیادہ مسائل میں اصول ترجیحات بھی نقل کر دیے ہیں، ترجیحات کے لیے واقدی نے **الثابت ، ھو المثبت ، المجتمع**

عندنا ، ولا اختلاف عندنا ، اثبت عندنا ، وھو اثبت وغیرہ جیسے الفاظ استعمال کیے ہیں (۲۷۳)۔

اضافات واقدی: روایتوں میں اضافات واقدی بھی اہم ہیں، ان میں زیادہ تر کا تعلق، جغرافیہ، علم الانساب، سوانح اور بعض خلفاء کی حکمرانی سے ہے۔ مثلاً ثم عقد رسول اللّٰہ لواءً لسعد بن ابی وقاص الی الخرّار کے ذیل میں الخرار کے متعلق یہ اضافہ کیا ہے الخرار من الجحفة قریب من خم (ص۲۷۵)۔ عامر بن ربیعة العنزی کے بعد عنز بطن من ربیعة (ص۲۷٦)، خرجت ام سعد بن معاذ کے بعد وھی کبشة بنت عبید بن معاویہ بن بلحارث بن الحزرج . ابو عقیل بن عبد اللہ بن بیجان (اضافہ)۔ کان اسم ابی عقیل عبد العزی فسماہ رسول اللہ عبد الرحمن عدو الاوثان قتل بالیمامه ۔(ص۲۷۷) اسی بحث پر فصل ثانی پوری ہوتی ہے۔

تیسری فصل: واقدی کے زبانی مآخذ پر مشتمل ہے۔ اس کی کل سات بحثوں میں پہلی بحث واقدی کے شیوخ اور اساتذہ سے متعلق ہے، جو ثقہ، صدوق بھی ہیں اور بعض ضعیف اور غیر معروف ہیں۔(ص۲۸۳)

رواۃ ومرویات کتنے اور کیسے! واقدی کے ایسے راوی مصنف کے مطابق ۱۰۸ ہیں جن کے نام اور روایات دونوں نقل کیے گئے ہیں، البتہ پوری روایت لکھنے کے بجائے محض اس واقعہ کی جانب اشارہ کیا ہے جو ان سے مروی ہے، مثلاً غزوۂ بدر کے متعلق محمد بن بجاد بن سعد بن ابی وقاص القرشی المدنی، سعد بن مالک الغنوی، ابوالزناد، موسی بن حمزہ بن سعید بن ابی حسنہ وغیرہ سے ایک ایک روایت منقول ہے (ص ۲۸۵ - ۲۸٦)، راویوں کے متعلق ناقدانہ اقوال بھی حاشیہ میں ہیں، مثلاً محمد بن بجاد کے متعلق ہے کہ ذکر البخاری فی التاریخ الکبیر، وسکت عنه ، سعد بن مالک الغنوی کے متعلق لم اقف علیه ، ابوالزناد کو بحوالہ تقریب ثقہ لکھا ہے، اسی طرح اور بھی رواۃ ہیں۔

دو دو روایتوں کے راویوں کی تعداد ۲۷ ہے جیسے یزید بن فراس اللیثی، اسماعیل بن عبداللہ ابن عطیہ بن عبداللہ بن انیس الجہنی، عمر بن عقبہ وغیرہ۔(ص۳۱۲)

جن رواۃ سے تین تین روایتیں ہیں ان کی تعداد ۱۳ ہے۔ ان میں یحییٰ بن المغیرہ بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام المخزومی سے دو روایتیں غزوۂ بدر کبری اور ایک خالد بن ولید اور عمرو بن العاص کے اسلام سے متعلق، محمد بن قدامہ سے تین روایتیں اور تینوں غزوۂ بدر سے متعلق، یعقوب بن یحییٰ بن عباد اور محمد بن قدامہ وغیرہ اس میں شامل ہیں۔ (ص ۳۲۵)

جن راویوں سے چار یا پانچ روایتیں نقل کی گئی ہیں، ان کی تعداد ۲۱ ہے، ان میں علی بن یزید بن عبداللہ بن وہب بن زمعۃ الاسدی سے چار، اسحاق بن حازم سے چار، دو غزوۂ بدر اور ایک غزوۂ سویق اور ایک حجۃ الوداع سے متعلق (ص ۳۳۰-۳۳۱)، یحییٰ بن عبدالعزیز سے پانچ، دو غزوۂ بدر، دو غزوۂ بنونضیر اور ایک غزوۂ خندق کے متعلق، اسحاق بن یحییٰ بن طلحہ سے پانچ، دو غزوۂ بدر اور ایک ایک غزوۂ احد، مریسیع اور خندق سے متعلق ہیں۔ (۳۳۵)

چھ یا سات روایتوں والے ۱۵ ہیں، ان میں عبداللہ بن ابی عبیدہ بن محمد بن عمار بن یاسر العنسی (ص ۳۴۱)، مصعب بن ثابت بن عبداللہ بن الزبیر بن العوام الاسدی (ص ۳۴۱ - ۳۴۲)، عبداللہ بن الحارث بن الفضیل الخطمی وغیرہ ہیں، ان کے متعلق ناقدین کی رائیں بھی حاشیے میں موجود ہیں۔ (ص ۳۵۰)

آٹھ یا نو روایتوں کے راوی چھ ہیں، ابوبکر بن اسماعیل بن محمد بن سعد بن ابی وقاص (ص ۳۵۱) سے آٹھ، عبدالعزیز بن محمد بن انس الظفری سے (ص ۳۵۱) چار، ہشام ابن سعد سے ۹ - ۲ رمریسیع، ۱- حدیبیہ، ۱- عمرۃ القضا، ۲ فتح مکہ اور ۳ ا اسناد جمعی کے دوران ان کا ذکر کیا ہے (ص ۳۵۴)۔ ابوبکر بن اسماعیل بن محمد کے متعلق **لم اقف علی حاله**، عبدالعزیز ابن محمد کے متعلق (**لم اقف علیه**) اور ہشام بن سعد کے متعلق صاحب تقریب کا یہ قول نقل کیا ہے **صدوق له اوهام و رمی بالتشیع**۔ (ص ۳۵۴)

دس یا زیادہ روایتیں والوں کی کل تعداد ۳۰ ہے، ابوبکر بن عبداللہ بن محمد بن ابی سیرہ سے تقریباً ۱۲۱ روایتیں، محمد بن عبداللہ بن مسلم بن عبیداللہ بن شہاب الزہری سے ۵۱ روایتیں (ص ۳۵۸)، عمر بن عثمان الجحشی سے ۱۳ (ص ۳۶۰)، ابومعشر نجیح بن عبدالرحمٰن السندی سے ۱۸ (ص ۳۶۵)، ابن ابی ذئب سے ۲۰ (ص ۳۶۵)، ابن ابی الزناد سے ۲۹ (ص ۳۶۹)، ابن جریج وغیرہ

سے ۱۲ (ص ۱۷ ۳) روایتیں نقل کی ہیں، ان میں وہ تعداد بھی شامل ہے جن کا ذکر اسناد جمعی کے تحت ہوا ہے۔

باب ثالث میں واقدی کی ترجیحات اور وہ واقعات ہیں جن کی تائیدیں صحیحین میں موجود ہیں، اس ضمن میں دس واقعات کا ذکر ہے، جن کی تائید صحیحین یا ان میں سے کسی ایک میں موجود ہے، جیسے عفراء کے دونوں بیٹوں کی عمر، ۲- جنگ بدر کے روز لوٹ اور غنیمت کے اموال، ۳- غزوۂ بدر کے قیدیوں کی تعداد، ۴- احد میں امیر رماۃ (تیر اندازوں) کے نام کی تعیین، ۵- شہدائے احد کی تعداد، ۶- حمزہ کے قاتل، ۷- فتح مکہ کے دن آنحضورؐ کی عورتوں سے بیعت کی کیفیت، ۸- غزوۂ خیبر میں گھوڑوں کی تقسیم، ۹- کعب بن مالک کے واقعہ اور ۱۰- حجۃ الوداع میں آنحضورؐ کی سعی کے متعلق جو روایتیں واقدی نے نقل کی ہیں، ان کی تائید صحیحین یا ان میں سے کسی میں موجود ہے، مثلاً عفراء کے دونوں بیٹوں معاذ اور معوذ کی عمر کے متعلق دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ بالکل نوجوان تھے دوسرے ان دونوں بھائیوں میں چھوٹے کی عمر ۳۵ برس کی تھی، واقدی نے پہلے قول کو زیادہ صحیح بتایا ہے۔ صحیح بخاری میں حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف کی روایت سے ان دونوں کا نوجوان ہونا ثابت ہے (ص ۴۰۳)، غزوۂ بدر کے قیدیوں کی تعداد واقدی نے ستر بتائی ہے، صحیح بخاری اور مسلم میں بھی ۷۰ ہے۔ (ص ۴۰۷)

واقدی کی وہ ترجیحات جن کو ان کے مخالفین و موافقین دونوں نے تسلیم کیا ہے: مصنف نے ایسے ۴۲ واقعات نقل کیے ہیں جو واقدی کے ناقدین و موافقین کے یہاں تسلیم شدہ ہیں۔ جیسے ہجرت کی تاریخ کی تعیین (ص ۴۲۱)، غزوۂ بدر سے پہلے تک کی فوجی سرگرمیوں میں انصار کی عدم شرکت (ص ۴۲۱)، سریہ نخلہ کے افراد کی تعداد (ص ۴۲۳) بدر میں مسلمانوں کے گھوڑوں کی تعداد (۴۲۵)، بدر میں مسلمانوں اور مشرکین مکہ کے لشکروں کے میمنہ و میسرہ پر کون تھا (۴۲۷)، قتل علی بن امیہ (۴۲۷)، وہ کون تھے جو بدر میں حاضر نہیں تھے مگر ان کو حصہ دیا گیا۔ (ص ۴۲۸)، عروہ بن مسعود ثقفی کے قاتل کا کیا نام تھا؟ وغیرہ جیسے اہم واقعات کے متعلق واقدی کی تحقیقات کو مصنف نے دوسرے اہل سیر کے تطابق سے واقدی کی صحت ثابت کی ہے اور لکھا ہے کہ اکثر محققین نے واقدی کی رائے سے اتفاق کیا ہے۔ جیسے علمائے سیر ابن اسحاق، ابن عبدالبر، ابن حزم اور ابن قیم

وغیرہ نے واقدی کے مرجح قول کو صحیح مانا ہے، محدثین میں بیہقی نے بھی واقدی کی روایت کو صحیح تسلیم کیا ہے۔ اسی طرح خیبر میں رسول اللہؐ کو ایک بکری ہدیۃً پیش کی گئی جس کا گوشت کھا کر ایک صحابی کی موت ہوگئی، ان کا نام مبشر بن البراء تھا یا بشر بن البراء، واقدی نے بشر کو ترجیح دی اور لکھا ہے کہ **وبشر اثبت عندنا وھو المجتمع علیه** (ص ۴۷۰)، جمہور اہل سیر نے واقدی کے مرجح قول کی تائید کی اور حاکم نے مستدرک میں ایک صحیح حدیث نقل کی ہے اس میں بھی بشر بن البراء کا نام ہے (ص ۴۷۰)، حاکم نے لکھا ''**صحیح علی شرط مسلم ولم یخرجاه**''۔

راجح اقوال کے خلاف واقدی کی رائے: واقدی نے عام اصحاب سیر وحدیث سے جدا جہاں اپنی رائیں پیش کی ہیں، مصنف نے اس سلسلہ کے تقریباً نو واقعات نقل کرکے ان پر محققانہ بحث کی ہے۔ جیسے احد میں آنحضورؐ کے چہرے سے دوٹکڑیاں کس نے نکالیں (ص ۴۹۰)، سریہ بئر معونہ کے افراد کی تعداد کیا تھی (۴۹۲)، واقعہ افک کے مرتکبین پر حد کے نفاذ (۵۰۰)، نماز خوف کی فرضیت (۵۰۳)، عبداللہ ابن ابی کی وفات (۵۰۵)، حجۃ الوداع کی روانگی کی تاریخ (۵۱۰) کے متعلق واقدی نے جمہور علمائے سیر اور محدثین کے خلاف اپنی الگ رائے نقل کی ہے۔

واقدی کے مطابق عقبہ بن وہب بن کلدہ نے احد میں آنحضورؐ کے چہرہ سے دوٹکڑیاں نکالیں لیکن محدثین وعام علمائے سیر نے ابوعبید کا نام لکھا ہے (۴۹۱)، اسی طرح بئر معونہ کے افراد کی تعداد کے سلسلہ میں صحیحین وغیرہ میں ۷۰ کی تعداد مذکور ہے لیکن واقدی نے ۴۰ کی روایت کو ترجیح دی ہے (۴۹۲)، مصنف کا قول ہے ''واقدی کے پاس اس کی کسی مضبوط دلیل سے میں واقف نہیں۔ **فلم اقف علی ما یقویه**۔ (ص ۴۹۱)

بئر معونہ میں مہاجرین میں سے کسی نے شرکت نہیں کی تھی، یہ سریہ صرف انصاری صحابہ پر مشتمل تھا، یہ قول واقدی کے الفاظ میں ''**ھذا الثبت عندنا**'' ہے جب کہ دوسرے اہل سیر نے لکھا ہے کہ مہاجرین نے بھی شرکت کی تھی، ابن حجر نے عامر بن فہیرہؓ کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ ان کی شہادت سریہ بئر معونہ کے دوران ہوئی، امام بخاری نے بھی حضرت عائشہؓ سے مروی ایک طویل حدیث نقل کی ہے جس کے آخر میں صاف طور پر موجود ہے ''**فقتل عامر بن فھیرہ یوم بئر معونه**۔ (ص ۴۹۶)

اپنی روایات کی ترجیح: واقدی نے روایتوں میں جمع وتطبیق کے امکان کے باوجود اپنی رائے کو ترجیح دی ہے، مصنف نے ایسے سات مقامات کی نشان دہی کی ہے، غزوۂ خندق میں نماز کی تاخیر (۵۱۴)، ابولبابہؓ کے ستون کی تعیین (۵۱۷)، خیبر کے غنائم (۵۲۴)، موتہ میں علم کو حضرت خالدؓ کا بوسہ دینا، عبداللہ بن خطل کے قاتل کا نام (۵۲۸)، تبوک میں منافقین کی تعداد (۵۲۹)، حج نبویؐ کی تعداد (۵۲۱) کے متعلق روایتوں میں واقدی نے اپنی ترجیحات پر زور دیا ہے، مصنف نے ان روایتوں میں تطبیق کر کے واقدی کی ترجیحات کو بے ضرورت قرار دیا ہے، مثلاً آنحضورؐ کے حجوں کی تعداد کے سلسلہ میں واقدی کی بحث کا خلاصہ کرتے ہوئے اس کے تین اقوال لکھے ہیں، ایک یہ کہ آپؐ نے صرف ایک حج ذی قعدہ ۱۰ھ میں یعنی حجۃ الوداع کیا، دوسری روایت ایک ہجرت سے قبل اور ایک ہجرت کے بعد کی ہے، تیسرے یہ کہ ہجرت سے قبل آپؐ نے دو حج کیے ہیں (ص۵۳۱-۵۳۲)۔ واقدی نے اپنی ترجیحی رائے یہ لکھی ہے کہ آپؐ نے محض ایک حج کیا جو حجۃ الوداع کے نام سے جانا جاتا ہے " **الامر المعروف عند نا الذی اجتمع علیہ اھل بلدنا انما حج حجۃ واحدۃ من المدینۃ وھی الحجۃ التی یقول الناس انھا حجۃ الوداع**" (ص۵۳۲)۔ مصنف نے اس سلسلہ میں ابن قیم، ابن حجر، امام بخاری، ابن کثیر، ترمذی، ابن جوزی اور ابن اثیر وغیرہ کے حوالہ سے آنحضورؐ کے متعدد حجوں کے ثبوت فراہم کیے ہیں اور لکھا ہے کہ ان روایتوں کی جمع وتطبیق اس طرح کی جاسکتی ہے کہ رسول اللہؐ نے ہجرت سے قبل ایک سے زیادہ حج کیا اور ہجرت کے بعد صرف ایک حج حجۃ الوداع کیا۔ (ص۵۳۴)

ایسے واقعات بھی ہیں جن میں واقدی نے "**اصحابنا جمیعا ، سمعت اصحابنا، ما رأیت احدا من اصحابنا** وغیرہ جیسے الفاظ استعمال کیے ہیں، ابن سعد کی تصریح کے مطابق **اصحابنا** سے واقدی کے وہ شیوخ مراد ہیں جن سے کتاب المغازی میں استفادہ کیا گیا ہے۔ (۵۳۵)

واقدی کے تفردات ترجیحی: مصنف کے بقول متعدد واقعات ایسے ہیں جن کو دوسرے اصحاب سیر کے یہاں تلاش کیا گیا مگر کہیں بھی اس کے مخالف یا موافق رائے نظر نہ آئی، جن سے واقدی کی ترجیحات واضح ہوسکیں، جیسے ابن حضرمی کی دیت کی ادائیگی (۵۴۴)، بدر میں مشرکین

کے ساتھ عدّ اس کی شرکت (۵۴۵) وغیرہ۔

روایتوں کے ضبط و تمحیص پر واقدی کی قدرت: مصنف کی تحقیق کے مطابق واقدی نے بعض واقعات و مسائل میں اپنی ذاتی رائے کو ترجیح دینے پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ آخر میں "**ھذا وھم**" یا "**لیس بمجتمع علیه**" یا "**ولا یعرف الواقدی کذا**" وغیرہ جیسے الفاظ استعمال کر کے روایتوں کے ضعف کو بھی واضح کیا ہے، اس سے واقدی کی اس ناقدانہ بصیرت اور روایتوں کو قبول کرنے میں اس کی احتیاط و پرکھ کا ثبوت بھی فراہم ہوتا ہے اور اس الزام کی تردید بھی ہو جاتی ہے کہ واقدی نے رطب و یابس کو اپنی تصنیف میں جگہ دی ہے اور روایتوں کے قبول کرنے میں کسی قسم کی تمحیص، کانٹ چھانٹ یا حزم و احتیاط نہیں برتی۔

چنانچہ بدر میں سہل بن بیضا کی گرفتاری و قید (۵۵۸)، مشرکین کی ضیافت (۵۶۰)، بدری صحابہ میں جعفر بن ابی طالب کا شمار (۵۶۱)، بدر میں ابوحبہ انصاری کی شرکت و حاضری (۵۶۱)، حارث بن قیس بن حبشہ کی عدم شرکت (۵۶۳)، معاذ بن صمہ کی شرکت (۵۶۳)، بنی امیہ بن بیاضہ کے شرکاء بدر کے نام (ص ۵۶۴) وغیرہ کے متعلق واقدی کے ناقدانہ اقوال و تعاقبات لکھ کر آخر میں مصنف فرماتے ہیں کہ اس پوری بحث سے واضح ہوتا ہے کہ واقدی میں نقد کی صلاحیت، ضبط نصوص اور روایتوں کی تمحیص و تمییز کی پوری قدرت موجود تھی (ص ۵۶۶) اور اسی بحث پر جلد اول کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

جلد دوم: اس حصہ کا آغاز واقدی کے نمایاں علمی اضافے کے عنوان سے ہے، جس میں ان اضافوں کو جمع کرنے کی کوشش کی گئی ہے جن کا تاریخی واقعات سے بہت گہرا تعلق ہے اور غزوات و سرایا کی حقیقی صورت حال کو سمجھنے میں بھی ان کی بڑی اہمیت ہے۔

مصنف نے اس فصل کو تفسیری، لغوی اور جغرافی مواد میں منقسم کیا ہے۔

تفسیری مواد اور اس کا مآخذ: پہلی بحث کتاب المغازی کے تفسیری مواد سے متعلق ہے۔ اس میں مصنف نے تاریخ تفسیر پر مجملاً روشنی ڈالی ہے اور لکھا ہے کہ تفسیر قرآن کا سب سے صحیح طریقہ تفسیر القرآن بالقرآن کا ہے، اس کے بعد سنت سے اس کی تفسیر کی جائے گی اس لیے کہ سنت قرآن کی شارح ہے، پھر اقوال صحابہ سے کیونکہ وہ قرائن و احوال سے زیادہ واقف، عمل صالح کے حامل

اور عقل سلیم اور علم صحیح رکھتے تھے بالخصوص خلفائے راشدین ۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے تھے "بہ خدا ایسی کوئی آیت نہیں جس کے شان و مقام نزول کا مجھے علم نہ ہو"۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ ترجمان القرآن کے لقب سے مشرف ہوئے، ان کے علاوہ حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت جابرؓ کو ماہرین علوم قرآنیہ میں شمار کیا ہے (۵۷۵)، پھر اقوال تابعین ہیں ۔ الطریق الرابع وھو الرجوع الی اقوال التابعین (ص ۵۷۵)، مکہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے مشہور تابعی تلامذہ مجاہد بن جبیر، سعید بن جبیر، عکرمہ، طاؤس بن کیسان، عطاء بن رباح تھے، مدینہ میں حضرت ابی بن کعبؓ کے تلامذہ میں زید بن اسلم عدوی، ابوالعالیہ بن مہران اور محمد بن کعب القرظی وغیرہ اور عراق میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے فیض یافتگان میں علقمہ بن قیس نخعی کوفی، مسروق بن الاجدع حمدانی کوفی، اسود بن یزید نخعی اور حضرت حسن بصری وغیرہ ہیں ۔

واقدی تبع تابعین میں ہیں، مشہور مفسر تابعی ابن جریج ان کے استاد ہیں، زیادہ تر تفسیری مواد واقدی نے ان ہی سے اخذ کیا، ابن جریج کی زیادہ تر روایتیں مجاہد اور عطاء سے مروی ہیں، جنہوں نے ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایتیں لی ہیں ۔ (ص ۵۷۷)

مصنف نے واقدی کے تفسیری استشہاد کا تفصیل سے احاطہ کیا ہے اور سریۂ نخلہ (۵۷۷)، بدر (۵۷۸-۶۰۳)، بنی قینقاع (۶۰۳)، قتل کعب بن اشرف (۶۰۴)، غطفان (۶۰۵)، احد (۶۰۵ - ۶۳۴)، بنی نضیر (۶۳۴ - ۶۴۱)، مریسیع کے ذیل میں واقعۂ افک (۶۴۱)، خندق (۶۴۲ - ۶۴۶)، حدیبیہ (۶۴۸ - ۶۶۳)، عمرہ قضا (۶۶۴)، سریۂ بطن اضم (۶۶۵)، حنین (۶۶۹)، بنی المصطلق سے حصول صدقہ کے لیے ولید بن عقبہ کو بھیجنا (ص ۶۷۰ - ۶۷۱)، وفد بنی تمیم (۶۷۱)، غزوۂ تبوک (۶۷۲ - ۷۰۴) اور حجۃ الوداع کی مرویات کے تحت واقدی کے مطالعہ قرآنی کی تفصیلات ملاحظہ کی جاسکتی ہیں ۔ یہاں یہ ذکر مناسب ہے کہ زیر بحث آیت کس واقعہ کی جانب اشارہ کرتی ہے، مصنف نے نہ صرف ان کی نشان دہی اور بحث کی ہے بلکہ حوالوں کی تخریج کر کے یہ بھی بتادیا ہے کہ یہ واقدی کے کس شیخ سے مروی ہے یا اس ضمن میں صحیحین میں کیا وارد ہوا ہے، امام بخاری کے یہاں اس کی تائید موجود ہے کہ نہیں یا دوسرے معتبر

مفسرین نے واقدی کی تحقیقی مرویات سے کس حد تک اتفاق یا اختلاف کیا ہے، چند مثالیں بطور ثبوت کے نقل کی جاتی ہیں: جیسے واقدی نے وفد بنی تمیم کے متعلق لکھا ہے کہ جب یہ لوگ آنحضورؐ کی خدمت میں مسجد نبوی میں داخل ہوئے تو آنحضورؐ کو بلند آواز سے پکار کر کہا اے محمدؐ باہر آؤ، آپؐ اس وقت حضرت عائشہؓ کے حجرہ میں تھے، اس وقت یہ آیت " **یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِیِّ ، الی قوله اَكْثَرُهُمْ لَا یَعْقِلُوْنَ** نازل ہوئی، **لَا یَعْقِلُوْنَ** سے تمیم مراد ہیں۔ (ص ۶۷۱) نزول آیت کے وقت ثابت بن قیسؓ بھی موجود تھے، جنھوں نے پھر پوری زندگی آپؐ کے سامنے تیز آواز میں گفتگو نہیں کی (۶۷۲)، مصنف کا کہنا ہے کہ ابن جریر نے **ان الذین ینادونک من وراء الحجرات** کی تفسیر میں مجاہد کے حوالہ سے جو روایت نقل کی ہے اس کے مطابق اس سے وفد بنی تمیم کے بدو مراد ہیں اور ثابت بن قیس کا ذکر صحیح بخاری سے ثابت ہے (۶۷۲)، **واما خبر ثابت بن قیس فقد ورد فی صحیح البخاری** ، اسی طرح غزوۂ احد اور غطفان کے متعلق بعض قرآنی بیانات کے متعلق واقدی کے اقوال کی وضاحت کی گئی ہے۔ جیسے غزوۂ غطفان میں دعثور کا واقعہ ہے جس نے آپؐ کو قتل کرنا چاہا تھا لیکن اللہ تعالیٰ نے آپؐ کی حفاظت فرمائی، واقدی کے مطابق **یا ایها الذین امنوا اذکروا نعمت الله علیکم اذهم قوم ان یبسطوا الیکم ایدیهم عنکم** کا شان نزول یہی واقعۂ دعثور ہے۔ مصنف کی تخریج کے مطابق حضرت جابر بن عبداللہؓ اور حضرت قتادہؓ کے قول سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ (ص ۶۰۵)

لغوی مواد: مصنف کے بیان کے مطابق علم لغت کے ائمۂ کبار مثلاً یونس بن حبیب (۱۸۲ھ)، مورج النحوی (۱۹۵ھ)، مفضل بن محمد الضبی (۱۷۸ھ)، معمر بن المثنی (۲۰۸ھ)، اصمعی (۲۱۰ھ) وغیرہ واقدی کے ہم عصروں میں ہیں۔ **والذی یظهر ان الواقدی تلقی هذا المادة اللغویة مشافهة عن شیوخه** (ص ۷۰۶)، چنانچہ واقدی نے "**نحص الجبل**" کے مفہوم کی جو تفصیلات تحریری کی ہیں وہ تمام کی تمام اپنے شیخ ابی الزناد سے نقل کی ہیں۔ (ص ۷۰۶)

جن الفاظ کی لغوی تحقیق کی ہے ان میں **اللطیمة** (۷۰۶) **النش** (۷۰۷)

الدھس (۷۰۸) **عدوتا النھر** (۷۰۸) **الجلاء** (۷۰۹) **ذؤبان العرب الملص** (۷۱۰) **العجمه، لحج** (۷۱۱) **الرقل، الاکبار** (۷۱۲)، **العتیق، جردیه** (۷۱۴)، **اندوج، الغادیه، الواضحه، الاوراک** (۷۱۵) وغیرہ ہیں۔

اس توضیح میں اطناب بھی ہے اور ایجاز بھی۔ مصنف نے بھی **لسان العرب، مختار الصحاح، قاموس المحیط، اشارۃ التعیین فی تراجم النحاۃ واللغویین** وغیرہ سے تخریج کر کے واقدی کے اختیار کردہ مفاہیم و معانی کی حقیقت پیش کر دی ہے۔ مثلاً **لطیمۃ** کا لفظ غزوۂ بدر کی ایک روایت میں آیا ہے، واقدی اس کو تجارت کہتے ہیں، ابوالزناد کا قول ہے کہ لطیمہ کا اطلاق ان تمام اشیاء پر ہوتا ہے جو اونٹ پر تجارت کے لیے بار کی جاتی ہیں، اس کے علاوہ کچھ لوگوں نے لطیمہ سے خاص عطر کی تجارت مراد لی ہے۔ (۷۰۶)

جغرافیائی مواد: واقدی جغرافیہ داں بھی تھے، اس کا ثبوت ان مقامات کے جغرافیائی خصائص کے بیان سے ملتا ہے جو غزوات و سرایا کے ذکر میں آئے ہیں، ڈاکٹر ناصر سلومی کا بیان ہے کہ واقدی کے بیشتر جغرافیائی تحقیقات و معلومات سے متاخرین نے اتفاق کیا ہے اور ان مقامات کی جو کیفیت واقدی نے لکھا ہے وہ تقریباً جغرافیہ کی تمام کتابوں معجم البلدان، یاقوت، معجم ما استعجم، بکری کے مطابق ہے (۷۲۶)۔ یاقوت نے متعدد مقامات کی تحقیق میں واقدی کے بیان پر اعتماد کیا ہے۔ مصنف نے متعدد مقامات کے متعلق واقدی کی تحقیقات کا جائزہ لیا ہے، جیسے رابغ (ص ۷۲۷)، بواط (۷۲۷)، الجموم، الطرف (۷۲۸)، حسمی (۷۲۹) تربہ (۷۳۰)، المیفعۃ، الکدید (۷۳۰)، اطلاح (۷۳۱) وغیرہ۔

رابغ: رابغ کے متعلق لکھا ہے کہ یہ مقام قدید جاتے وقت جحفہ سے دس میل کے فاصلہ پر ہے، یاقوت نے لفظ رابغ کے تحت جو معلومات نقل کی ہے اس کا ماخذ واقدی ہے۔ (ص ۷۲۷)

اطلاح: واقدی کے مطابق اطلاح شام کے نواح میں بلقاء سے ایک رات کے فاصلہ پر واقع ہے (ص ۷۳۱) یاقوت کے مطابق اس جگہ کعب بن عمیر الغفاری شہید ہوئے۔ (ص ۷۳۲)

مصنف نے ان راستوں اور منازل کو موضوع تحقیق بنایا ہے جن کا ذکر غزوات میں آتا ہے اور متعدد جغرافیہ کی کتابوں سے ان کی تائید و تخریج بھی کر دی ہے۔

بدر کے راستے کی تفصیلات میں واقدی نے کئی مقامات ومنازل کا ذکر کیا ہے ان کے متعلق مصنف نے بڑی معلومات افزا بحث کی ہے کہ بدر کے دوران آنحضورؐ نے کہاں قیام فرمایا (۷۵۵)، غزوہ ذی امر کا راستہ کیا تھا، احد میں آنحضورؐ نے کن کن راستوں کو اختیار فرمایا (۷۶۱) وغیرہ وغیرہ، مکہ سے مدینہ کی جانب مشرکین نے کن راستوں کو اختیار کیا تھا (۷۶۳)، قریش کے کون سے راستے تھے (۷۶۴)، وہ چٹان جس پر معرکۂ احد کے بعد آپؐ تشریف فرما ہوئے (۷۶۵)، مدفن شہدائے احد (۷۶۶)، ثنیۃ الشرید (۷۷۰)، بئر ابی عنبہ (۷۷۷)، قطن، یسیرہ (۷۷۲)، بئر معونہ، رجیع (۷۷۴)، جلاوطنی کے بعد بنی نظیر کا گذر کن راستوں سے ہوا (۷۷۵)، ذات الرقاع کے لیے آپؐ نے کون سا راستہ اپنایا (۷۷۸)، خندق میں قریش نے کہاں قیام کیا (۷۷۹)، وہ جگہ جہاں یہود بنی قریظہ کی گردنیں ماری گئیں (۷۸۵)، غزوۂ بنی لحیان (۷۸۵) اور حدیبیہ میں آپؐ کا راستہ (۷۸۹)، الجدر (۷۹۳)، حدیبیہ میں قریش کی منزل ذوالرقیبہ (۷۹۴)، ثبار، صہبا (۷۹۵)، خیبر کا راستہ اور آپؐ کی منزل وادی القری (۸۰۲)، فتح مکہ کے دوران آپ کن راستوں سے گذرے اور آپؐ نے کہاں کہاں قیام کیا (۸۱۵)، طائف سے لوٹتے وقت آپؐ نے کون سا راستہ اپنایا۔ (۸۲۰)

مصنف نے واقدی اور ابن اسحاق کے بیان کردہ راستوں کا ایک جدول بھی دیا ہے جس میں چند معمولی اختلاف کے دونوں تذکرے متفق اللفظ ہیں (۸۳۲-۸۳۳)، تبوک سے واپسی کے وقت واقدی کے مطابق آپؐ وادی الناقہ سے گذرے لیکن ابن اسحاق نے وادی المشقق تحریر کیا ہے (۸۳۳)، اسی طرح آپؐ کا گذر ایک ایسی گھاٹی سے ہوا جہاں رسول اللہؐ کے ساتھ بعض منافقین دھوکہ کرنے والے تھے لیکن اللہ تعالیٰ نے آپؐ کی حفاظت فرمائی۔ **کذلک مر علی عقبة فی الطریق عندها اراد بعض المنافقین الغدر برسول اللهؐ فعصمه الله منهم** ۔(۸۳۳)

اس کے بعد آپؐ نے ذی اوان میں قیام کیا۔ ذی اوان کے متعلق ابن ہشام، ابن اسحاق اور واقدی کا متفقہ بیان ہے کہ مدینہ سے کچھ گھنٹہ کی مسافت پر ایک شہر تھا۔ (حاشیہ ۸۳۴)

مصنف نے واقدی کی نقل کردہ تفصیلات کا محققانہ جائزہ لے کر بتایا کہ مقامات، راستوں

اور منازل کی بعد کے ادوار میں کیا صورت حال ہوئی اور اس کی موجودہ صورت حال کیا ہے۔

نتیجہ بحث: آخر میں مصنف نے درج ذیل نتائج تحریر کیے ہیں:

۱- واقدی کا سال ولادت ۱۳۰ھ قول راجح ہے، ۲- واقدی کا شمار بحور علم اور مشہور حفاظ میں ہوتا ہے اس لیے ان کو تاریخ اسلام کا دائرۃ المعارف کہنا مناسب ہے، ۳- تصنیفات واقدی پر محققانہ و ناقدانہ نظر ڈالنے کے بعد یہ بات سامنے آئی کہ کتاب المغازی واقدی کی واحد کتاب ہے جو ہم تک پہنچی، اس کے علاوہ دوسری کتابوں کی ان کی جانب نسبت کا ثبوت صحیح نہیں، ۴- واقدی حدیث میں ضعیف ہیں لیکن وہ کاتب حدیث بھی تھے اور روایت بھی کرتے تھے، ان پر وضع حدیث کا الزام درست نہیں، ۵- تاریخی مرویات میں واقدی کا خاص منہج اور طریقہ کار رہے جو ائمہ حدیث کے اسلوب سے مختلف ہے، ان کے نزدیک مجہول الحال اور غیر معروف شخص سے روایت کی جاسکتی ہے، ۶- اسناد جمعی یعنی ایک ہی جگہ تمام راویوں کے نام لکھ کر روایت بیان کرنے میں واقدی منفرد نہیں ہیں، دوسرے سیرت نگاروں نے بھی اس اسلوب کو اپنایا ہے، ۷- واقدی فن سیر کے امام ہیں اور اس میدان میں ان سے بے نیازی ممکن نہیں، ۸- واقدی پر تشیع کا الزام صحیح نہیں، ۹- کتاب المغازی بغداد سے قبل قیام مدینہ کی تصنیف ہے، ۱۰- واقدی کی تاریخ وفات کے سلسلہ میں راجح قول ابن سعد کا ہے، ان کے مطابق واقدی کا بغداد میں ۱۱/ذی الحجہ منگل کی شب ۲۰۷ھ میں انتقال ہوا اور دن میں خیزران کے گورستان میں دفن ہوئے، اس وقت ان کی عمر ۷۸ برس تھی، ۱۱- سیرت ابن اسحاق پر واقدی کے تصرف کی تہمت صحیح نہیں ہے، ۱۲- مواد سیرت کی ترتیب و تنظیم میں واقدی کا اسلوب نرالا ہے، ۱۳- واقدی نے ضبط تاریخ غزوات کا اہتمام کیا ہے، ۱۴- مسائل مختلفہ میں راجح قول کے ذکر کے ساتھ واقدی نے اپنے موقف کی تعیین کی ہے، ۱۵- مقامات کی تحقیق میں واقدی کے اضافات سے کتاب المغازی کی اہمیت دوچند ہوگئی ہے۔

اس کے بعد بہ ترتیب حروف تہجی ۸۵۳ سے ۹۱۹ تک اشخاص، مقامات، مصادر و مراجع اور کتاب کی فہرست موضوعات کے لحاظ سے بہت جامع ہے، فہرست اماکن میں بعض مقامات ذوالجدر، الجدر، ذوالجیفہ، الجیفہ، ذوالمروہ، المروہ، شق تاراء، تاراء، مسجد الفیفا، الفیفا، مسجد المروہ، المروہ، وادی السریر، السریر، وادی الشقرہ، الشقرہ، وادی العقیق، العقیق کے آگے صفحوں کے

نمبرات چھوٹ گئے ہیں، مراجع میں کل ۱۴۶ کتابوں کا ذکر ہے، آخر میں ۹ صفحات پر مشتمل دونوں جلدوں کی موضوعاتی فہرست اس سلیقہ سے تیار کی گئی ہے کہ پوری کتاب ایک نظر میں سامنے آجاتی ہے۔

مصنف نے بلاشبہ کتاب کی تخریج وتحقیق میں کمال فن کا مظاہرہ کیا ہے، زبان بھی سادہ مگر محققانہ ہے، بھاری بھرکم الفاظ اور ادق تعبیرات سے مصنف نے بہت حد تک پرہیز کیا ہے، تخریج کے علاوہ جہاں طویل حواشی کی ضرورت محسوس ہوئی واقدی یا اپنے موقف کی تائید کے لیے حاشیے میں بحث کی ہے، دوران بحث قدما یا بعد کے مستند محققین کی کتابوں کے حوالے سے اپنی رائے کو مدلل وقابل اعتبار بنانے کی کوشش بھی صاف طور پر نظر آتی ہے، کسی راوی، لفظ یا جگہ کی کوشش کے باوجود اگر تحقیق نہ ہوسکی تو لم اقف علیہ لکھ کر اپنی ناواقفیت کا اظہار بھی کردیا ہے جیسے ص ۵۰۷ پر لفظ "**التیا**" یا ص ۱۵۷ پر "**عین العلاء**" کے تحت یہ الفاظ دیکھے جاسکتے ہیں، خوبصورت طباعت اور اعلیٰ معیار تحقیق کے باوجود جلد اول صفحہ ۸۵ پر **کتاب الترغیب** کی جگہ **کتاب "الرغیب"**، صفحہ ۲۵۵ پر **بقبا** کی جگہ "**بقیا**"، صفحہ ۳۵۵ پر **محمد بن ابی سبرہ** کی جگہ **محمد بن ابی "سیرہ"**، صفحہ ۵۵۹ **غیرھما** کی جگہ "**غبرھما**" اور جلد دوم میں صفحہ ۵۷۵ پر **عبد اللہ بن عباسؓ** کی جگہ "**عبد اللہ عباسؓ**" اور ۷۴۸ پر **السقیا** کی جگہ "**السیقا**" درج ہوگیا ہے۔

مقالات سلیمان حصہ اول تا سوم

حصہ اول: علامہ سید سلیمان ندویؒ کے ان تاریخی مضامین کا مجموعہ جو انہوں نے ہندوستان کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر لکھے۔ قیمت: ۱۳۰ روپے

حصہ دوم: یعنی مولانا سید سلیمان ندویؒ کے علمی وتحقیقی مضامین کا مجموعہ۔ اس حصہ میں "محمد بن عمر الواقدی اور سیرت میں علمائے مستشرقین کی ایک نئی غلطی" اور "پھر واقدی (امام زہری پر الزام)" کے عنوان سے دو گراں قدر مقالے شامل ہیں۔ قیمت: ۱۳۰ روپے

حصہ سوم: سید صاحبؒ کے مذہبی مضامین کا مجموعہ۔ قیمت: ۱۰۵ روپے

عہد عادل شاہی کی ایک اہم تصنیف کے چند خطی نسخوں کا تعارف

پروفیسر عمر کمال الدین کاکوروی

این شہر کہ آرائش ہفت اقلیمست عشرت گہ شہر یار جم دیہیم است
مصر نیست کہ بر مصر تفوق دارد آرے آرے کہ یوسفش ابراہیم است (۱)
بہ شہری مرغ دلہا راست آہنگ کہ از بام و درش می روید آہنگ
ہوا از امتزاج نغمہ آں حالی کہ موسیقار سازد مرغ را بال
زبانہا از شراب نغمہ سرمست نفس ہا پای کوبان دست را بال
خموشی را در آوردہ بہ آواز بہ نورس شہریار نغمہ پرواز
گر اکسیر سرور و سور سازند ز خاک پاک بیجاپور سازند (۲)

دارالسرور بیجاپور کی تعریف وتوصیف میں اپنے والہانہ جذبات کا اظہار کرنے والا مشہور شاعر نورالدین متخلص بہ ظہوری ۹۴۴ھ میں ایران کے ایک مردم خیز شہر ترشیز میں پیدا ہوا۔ ابتدائی تعلیم وطن میں حاصل کرنے کے بعد خراسان اور یزد کے علماء سے اکتساب فیض کیا، آغاز شباب میں مرکز علم وفن سعدی وحافظ کے وطن شیراز کا رخ کیا جہاں خطاطی، تاریخ گوئی اور معما گوئی میں مہارت حاصل کی ، اسی شہر دانش و ہنر میں اس کی ملاقات عرفی اور وحشی یزدی جیسے ماہر فن شعراء سے ہوئی، ایک قلیل مدت کے لیے وہ شاہ عباس صفوی کے دربار دُربار سے بھی وابستہ رہا نیز اس کی مدح میں قصائد بھی لکھے۔ بعدازاں احباب کے مشورہ سے ہندوستان کی طرف رخ کیا اور ۹۸۸ھ میں احمد نگر پہنچا، جہاں شاہی حکیم مولانا محمد یوسف کی وساطت سے والی سلطنت احمد نگر

شعبہ فارسی، لکھنؤ یونیورسٹی، لکھنؤ۔

برہان نظام شاہ کے دربار میں باریاب ہوا، اس وقت دربار میں ملک قمی کی دھاک جمی ہوئی تھی۔ ظہوری کی صلاحیت سے متاثر ہوکر شاہ وقت نے اس کی خاطرخواہ پذیرائی کی۔ ملک قمی نے بھی اس کی استعداد ولیاقت کو بھانپ کر حوصلہ افزائی کی، اس طرح ان دونوں شاعروں میں ربط وتعلق پیدا ہوا اور رفتہ رفتہ یہ خلوص ویگانگت اتنی بڑھی کہ ملک قمی نے اپنی بیٹی کو ظہوری کے حبالہ عقد میں دے دیا، ظہوری نے احمد نگر میں تقریباً پندرہ برس عزت واحترام کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے بعد ۱۰۰۳ھ میں اپنے ولی نعمت کی وفات کے سبب بیجاپور کا رخ کیا، جہاں حسب امید اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا گیا اور ابراہیم عادل شاہ ثانی فرماں روائے بیجاپور سے اس کا تعلق ممدوح ومداح کی حدود وقیود کو توڑتے ہوئے محبوب ومحبّ جیسا ہوگیا جس کا بین ثبوت اس کی عبارتوں میں ملتا ہے کہ اس کا قلم ابراہیم عادل شاہ کی تعریف کرتے ہوئے تھکتا نہیں، نمونہ کے طور پر ایک مثال پیش کی جاتی ہے:

> ''......شہنشاہ سخن ور، نکتہ پرور، نغمہ پرداز، ترانہ ساز، عرش صارم، ملک خیم، کیوان ہمم، خورشید علم، برجیش شیم، ناہید نعم، عطارد رقم، قمر خدم، خلیل نوال، یوسف جمال، داؤد الحان، سلیمان مکان، عدل افزائی ظلم کاہ، ابراہیم عادل شاہ خلد اللّٰہ ملکہ و سلطانہ و افاض علی العلمین برہ واحسانہ''۔(۳)

بیجاپور میں قیام پذیر ہونے کے بعد ظہوری نے پھر کسی دوسری جانب رخ نہ کیا، یہاں تک کہ اکبراعظم کی ادب نوازیوں اور زرپاشیوں کی دلکش داستانیں بھی اس کی توجہ دربار مغلیہ کی جانب منعطف نہ کرسکیں۔ اس طرح تقریباً بائیس برس کی طویل مدت تک نہایت تزک واحتشام کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے بعد ۱۰۲۵ھ میں اس کا انتقال ہوا اور بیجاپور اس کی آخری آرام گاہ بنا۔(۴)

ظہوری نے نثر اور نظم میں متعدد تصانیف یادگار چھوڑیں جن میں دیوان کے علاوہ تقریباً ساڑھے چار ہزار اشعار پر مشتمل ساقی نامہ بنام برہان نظام شاہ ثانی (م۱۰۰۳ھ) نظم میں اور نثر میں ''سہ نثر ظہوری'' ہے جو ابراہیم عادل شاہ ثانی والی بیجاپور کی فرمائش پر لکھی گئی ہے اور اپنی

پرتکلف، مصنوع اور مقفی و مسجع نثر کے باوجود صدیوں سے ہندوستان کے فارسی نصاب کا جزء ہے۔ سہ نثر میں جیسا کہ اس کے نام سے پتہ چلتا ہے تین نثروں کا مجموعہ ہے، پہلی نثر دیباچہ نورس کے نام سے موسوم ہے، دوسری نثر گلزار ابراہیم کہلاتی ہے اور تیسری نثر خوان خلیل کے نام سے معروف ہے، ملحوظ خاطر رہے کہ دیباچہ نورس ابراہیم عادل شاہ ثانی کی فن موسیقی میں مولفہ مشہور کتاب ''نورس'' کا مقدمہ یا دیباچہ ہے جس کے بارے میں ظہوری کہتا ہے:

شہ لب بہ گشاد و زہرہ گفتن بس کرد پا پیش نہاد و دیگراں را پس کرد
با تشنہ گیاہ نرم باران نکند با سامعہ آن نغمۂ ''نورس'' کرد

سطور ذیل میں معروف درسگاہ بنارس ہندو یونیورسٹی بنارس کے ذخیرۂ گائیکواڑ میں محفوظ ''سہ نثر ظہوری'' سے چند خطی نسخوں کا تعارف کرایا جارہا ہے۔ ارباب علم ودانش اس امر سے واقف ہیں کہ اس نادر ذخیرہ کو دہلی کی معروف علمی شخصیت اور تذکرہ ہزار داستان معروف بہ خمخانہ جاوید کے مولف لالہ سری رام نے یونیورسٹی کو عطا کیا تھا۔

سہ نثر ظہوری کا پہلا نسخہ جس کا کال نمبر ۹۶۷ ہے، ۸٫۲۵x۵ کی تقطیع کے گیارہ سطری ایک سو اٹھائیس صفحات پر مشتمل ہے، خط نستعلیق شفیعا آمیز ہے، حمد وثنا کے بعد آغاز اس طرح ہوتا ہے:

> ''سرود سرایان عشرت کدۂ قال کہ بنورس سرابستاں حال کار کام و زبان ساختہ شہد ثنای صانعی عذب ابیانند کہ چاشنی نغمہای شکرین در رگ و پی دوانیدہ......''

اور اختتام اس شعر پر ہوتا ہے:

تا درین مہمان سرادی، خوان خلیل آید بیاد
میزبان خلق ابراہیم عادل شاہ باد

ترقیمہ کی عبارت اس طرح ہے:

> ''تم کتاب نسخہ دیگر ملا ظہوری بتاریخ چہار دہم ماہ ربیع الثانی ۳۲ جلوس معلی مطابق ۱۲۵۳ھ لغایت ۱۸۳۷ء روز شنبہ چوں یک پاس روز برآمدہ

بود کہ ایں نسخہ از دست مرزا حافظ محمد عبداللہ صاحب اختطام (اختتام) یافت''۔

مذکورہ بالا ترقیمہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ نسخہ اکبر شاہ ثانی کے عہد حکومت میں تحریر ہوا جو ۲؍رمضان المبارک ۱۲۲۱ھ/۱۸؍نومبر ۱۸۰۶ء کو شاہ عالم کی وفات کے بعد سریر آرائے سلطنت ہوئے ۔ اسی طرح یہ نسخہ ۲؍رجب ۱۲۵۳ھ/۳۰؍ستمبر ۱۸۳۷ء یعنی اکبر شاہ ثانی کے انتقال سے تقریباً تین ماہ قبل کا تحریر شدہ ہے ۔ نسخہ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ کاتب کم سواد ہے کیونکہ اس میں املا کی غلطیاں بہ کثرت پائی جاتی ہیں اور ترقیمہ میں وہ اپنے نام کے آگے صاحب کا اضافہ بھی کرتا ہے ۔ اس کے علاوہ لفظ ''اختتام'' کے دوسرے ''ت'' کے بجائے ''ط'' کا استعمال کیا ہے وغیرہ وغیرہ۔

دوسرا نسخہ جس کا کال نمبر ۹۷ ہے، ۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹ء کا لکھا ہے، ۶×۵ء۱۰، انچ کی تقطیع کے پندرہ سطری ستر صفحات پر مشتمل یہ نسخہ خط نستعلیق میں لکھا گیا ہے، ابتدائی چند اوراق کرم خوردہ ہیں آغاز و انجام نسخہ اول کی طرح ہے، ترقیمہ کی تین عبارتیں ملتی ہیں لیکن کاتب کا پتہ نہیں چلتا ہے ۔ عبارتیں اس طرح ہیں:

۱- ''تمت تمام شد نسخہ ''سہ نثر ظہوری'' بتاریخ ہفت دہم ماہ محرم الحرام ۱۲۵۵ھ بوقت نصف النہار موافق ۲ جلوس معلیٰ''۔

۲- ''تمت تمام شد نثر اول تصنیف ملا ظہوری بتاریخ سیز دہم محرم الحرام ۱۲۵۵ھ''۔

۳- ''بتاریخ چہاردہم ماہ محرم الحرام مطابق ۲ (جلوس) معلیٰ''۔

مندرجہ بالا عبارتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ نسخہ آخری مغل بادشاہ بہادر شاہ ظفر کے عہد حکومت میں تحریر کیا گیا ہے جو اکبر شاہ ثانی کی وفات کے بعد ۲؍رجب المرجب ۱۲۵۳ھ/۳۰؍ستمبر ۱۸۳۷ء کو اورنگ نشین ہوئے نیز یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ نثر اول ۱۳؍محرم ۱۲۵۵ھ نثر دوم ۱۴؍محرم ۱۲۵۵ھ اور نثر سوم ۱۷؍محرم ۱۲۵۵ھ کو مکمل ہوئی۔

اس سلسلہ کے نسخہ سوم کا کال نمبر ۹۸ ہے، اس کا سائز $6\frac{1}{2} \times 8\frac{3}{4}$، انچ ہے، خط شکستہ میں تحریر یہ نسخہ تین کتابوں کا مجموعہ ہے جس میں نثر ظہوری کے علاوہ فن بلاغت میں بھوپت رائے

کی تصنیف ''دستور شگرف''اور تیسری کتاب فن تاریخ پر مبنی ہے۔آغاز اور انجام پہلے نسخہ کی طرح ہے۔یہ نسخہ محشی ہے۔

نسخہ چہارم کا کال نمبر ۷۹۹ ہے۔اس کی تقطیع ۱/۲ ۵×۱/۲ ۷،انچ ہے۔تیرہ سطری ۷۱ صفحات پر مشتمل خط نستعلیق میں تحریر یہ نسخہ عمدہ حالت میں ہے،اس میں نثر کی ترتیب بدلی ہوئی ہے یعنی پہلی نثر کے بعد تیسری اور آخر میں دوسری نثر تحریر ہے،اس کے علاوہ مثنوی کی جگہ رباعی اور رباعی کی جگہ نظم درج ہے۔حاشیہ پر مشکل الفاظ کے معانی اور تشریح نے اس کی افادیت میں اضافہ کیا ہے،آخر میں ترقیمہ اس طرح ہے:

''ہر کہ خواند دعا طمع دارم زانکہ من بندۂ گنہ گارم

بروز شنبہ تحریر نمود عاصی کالکا پرشاد منشی''

اس نسخہ میں سنہ کتابت نہیں ملتا ہے۔

نسخہ پنجم کا کال نمبر ۸۰۰ ہے۔خط شکستہ میں تحریر یہ نسخہ ۴۷ صفحات پر محتوی ہے اور فی صفحہ سطور کی تعداد بارہ ہے،آغاز اور انجام پہلے نسخہ کی مانند ہے،اس نسخہ میں بھی ترتیب بدلی ہوئی ہے یعنی پہلی نثر کے بعد تیسری اور آخر میں دوسری نثر ہے۔۶×۸،انچ کی تقطیع پر اس کی کتابت کی تاریخ ۶/اگست بروز شنبہ درج ہے،ترقیمہ سے کاتب کے نام کی صراحت نہیں ہوتی ہے،یہ نسخہ ناقص الآخر ہے جس کا اختتام اس شعر پر ہوتا ہے:

قسم جان بہ زندگانی او کو جزو کس بہ مہربانی او

چھٹے نسخہ کا کال نمبر ۸۰۱ ہے۔یہ مخطوطہ چودہ سطری،پچاسی صفحات پر مشتمل ہے،اس نسخہ کا خط نستعلیق اور کاتب مہتاب رائے ہیں۔اس کا انجام اور آغاز نسخہ اول کے مطابق ہے،سائز ۷×۳/۴ ۱۰،انچ ہے۔یہ نسخہ مکمل لیکن کرم خوردہ ہے۔تاریخ کتابت ششم رجب المرجب ۲۳ جلوس مطابق ۱۸۳۰ء درج ہے آخر میں مناجات کا یہ شعر ملتا ہے:

خالقا ، پروردگارا ، کارسازا ، منعما پادشاہا ، لایزالا ، بی نیازا ، دایما

مآخذ و مصادر

(۱)ظہوری(نورالدین)،سہ نثر(نثر سوم)،ص۶۰۔(۲)ایضاً(نثر اول)،ص۹-۸۔(۳)ایضاً(نثر اول)،

ص ۴-۳۔ (۴) ظہوری کے حالات کے سلسلہ میں مقدمات ظہوری نول کشور اڈیشن کاروان ہند، جلد دوم اور بزم تیموریہ جلد ا سے استفادہ کیا گیا ہے۔

کتابیات

۱-احمد، گلچین معانی، کاروان ہند (جلد ۲)، چاپ آستان قدس مشہد ۱۳۶۹ھ ش۔
۲-ظہوری، نورالدین، سہ نثر ظہوری، مطبع نول کشور لکھنؤ، مارچ ۱۹۲۴ء۔
۳-عبدالرحمٰن صباح الدین، بزم تیموریہ، (جلد اول) معارف پریس اعظم گڈھ ۱۹۹۵ء۔
۴-علوی، امیر احمد، بہادر شاہ ظفر، سرفراز قومی پریس لکھنؤ ۱۹۵۵ء۔
۵- A Descriptive Catalogue of Persian Manuscript in the B.H.U. Library.
Prof. A.L. Ishrat, Varanasi, without date.

اخبار علمیہ

''ہائیٹک مصلّٰی''

برطانیہ کی مشہور ڈیزائنر کمپنی سونراوزین نے ''ای ایل سجدہ'' نامی ایسا منقش، خوش رنگ مصلّٰی تیار کیا ہے جو قبلہ رخ ہوتے ہی روشن ہوجاتا ہے، اس میں ڈیجیٹل قطب نما لگا ہے، ترکی کی نیلی مسجد اور خانۂ کعبہ کی اس میں جھلک بھی نظر آتی ہے، ترکی کے علاوہ کویت، آسٹریلیا، برطانیہ، جنوبی ایشیا اور جاپان جیسے ترقی یافتہ ممالک میں اس کی شہرت بام عروج پر ہے، انفرادیت کے سبب اس کو متعدد نمایشوں میں پیش بھی کیا جاچکا ہے، کچھ دنوں قبل نیویارک کے ''میوزیم آف ماڈرن'' میں "Talk to me" زمرے کے تحت اس کو نمائش میں رکھا گیا تھا، ابھی تک اس پر کسی قسم کا اعتراض نہیں کیا گیا ہے، اسی لیے اس کو اعلیٰ پیمانے پر فروغ دینے کے لیے متعدد کمپنیوں نے دلچسپی ظاہر کی ہے، ۵سو امریکی ڈالر کی قیمت پر اگست میں یہ شائقین کے لیے بازار میں دستیاب ہوگا۔

''ہگس بوسون'' کی دریافت سے ایک غیر مسلم کا استدلال''

ہگس بوسون یا گارڈ پارٹیکل (خدائی ذرہ) کی وضاحت کرتے ہوئے واشنگٹن پوسٹ نے لکھا ہے ''یہ ایک ایسا پانی ہے جس میں پوری کائنات تیرتی ہے، یہ کائنات کے مرکز میں ہے اوراسی کی بدولت دنیا قائم ہے'' یہ وہی ذرہ ہے جو پروٹون، الیکٹران اور نیوٹران کو تخلیق کائنات کی طاقت دیتا ہے، اس کے بغیر اس کائنات میں کسی شے کا وجود ممکن نہیں، یہی غیر مرئی ذرہ ہر شے میں وزن پیدا کرتا ہے، اس پر ابتدائی رپورٹ ۱۹۲۴ء میں ہندوستانی سائنس داں ستیند رناتھ بوس نے پیش کی تھی، ۱۹۶۴ء میں پیٹر ہگس نے اس تصور کو مزید شرح و بست کے ساتھ واضح کیا، مشہور صحافی او پیندر رائے کے مطابق ہگس بوسون ذرہ کے نام میں ہگس پیٹر ہگس اور بوسون ہندوستانی سائنس داں ستیند رناتھ بوس سے لیا گیا ہے۔ اس بڑی دریافت کے بعد ایک نئی بحث یہ چھڑ گئی ہے کہ کیا ہگس بوسون کی دریافت کسی مذہب کے پیدا ہونے کا عندیہ تو نہیں ہے۔ اس امکان کی تردید کرتے ہوئے رائے صاحب نے اپنے مضمون میں لکھا ہے کہ گارڈ پارٹیکل کو سمجھنے کے لیے نئے مذہب کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ روحانی علوم میں خود اس قدر گہرائی ہے کہ

اس نئی دریافت کے پیچیدہ پہلوؤں کے جواب حل ہو سکتے ہیں، روحانیت کا مرکزی نقطہ ہی یہ ہے کہ ذرہ ذرہ میں خدائی وجود کا عکس جھلکتا ہے، روحانیت فی الحقیقت سائنس سے الگ نہیں بلکہ اس کی توسیع ہے، ہر عظیم شخصیت اور بڑے کام کے پیچھے ایک معجزہ ہوتا ہے جس کا تصور سائنس میں نہیں مگر روحانیت میں اسے اپنے اندر سمونے کی صلاحیت ہے۔ آئنسٹائن اور میڈم کیوری کو بھی روحانیت کا علم اور اس کا ادراک تھا۔

''ایک اسرائیلی تصنیف میں انکشاف''

ایران بہت پہلے سے اسرائیل کو ایران کے ایٹمی سائنس دانوں کے قتل کا ذمہ دار ٹھہراتا رہا ہے، اب اس کی تائید اسرائیل سے شائع تصنیف سے بھی ہو رہی ہے، تفصیل کے مطابق سی بی ایس نیوز کے نامہ نگار ڈین ریویو اور اسرائیلی اخبار ہیرا تجم کے خفیہ اور فوجی معاملات کے نامہ نگار یوسی میلمین نے اپنی مشترکہ کتاب میں دعوی کیا ہے کہ موساد نے کم از کم ۴ ایرانی ایٹمی سائنس دانوں کو قتل کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ ذرائع ابلاغ کی یہ قیاس آرائی غلط ہے کہ اسرائیل نے اس کام کے لیے کرائے کے قاتلوں کا استعمال کیا، یہ کام خود موساد کا ہے، اس قدر حساس مشن کی تکمیل کے لیے خود اسرائیل کے وزیراعظم کو اس کی اجازت دینا پڑی تھی، ممکن ہے کچھ ساز و سامان کے لیے بعض باغیوں سے مدد لی گئی ہو، میلمین نے گذشتہ دنوں اپنے بیان میں کہا ہے کہ اسرائیل خود یہ تسلیم کرتا ہے کہ اس مشن کے ذریعہ ہم نے نہ صرف ایران کے اہم سائنس دانوں کو ختم کرنے میں کامیابی حاصل کی بلکہ دیگر سائنس دانوں کو اس پروگرام میں شامل ہونے سے روکنے میں بھی ہم کامیاب ہوئے۔

''انوکھی منجمد آئس کریم''

تین ہزار برس قبل چینی بادشاہوں نے پہلی بار برف میں مختلف پھلوں کے رس اور شہد ملا کر آئس کریم تیار کی تھی، ۱۲۹۵ء میں مارکو پولو نے اٹلی میں چینی آئس کریم کا تعارف کرایا، ۱۵۳۳ء میں اٹالین شہزادی نے فرانسیسیوں کو اس کے ذائقہ سے آشنا کیا، ۱۶ویں صدی عیسوی میں فرانسیسیوں نے چارلس اول کے سامنے دودھ سے تیار کردہ آئس کریم پیش کی تو اس نے اس کی ترکیب معلوم کر کے شاہی مطبخ میں اس کو تیار کرایا، پھر رفتہ رفتہ پوری دنیا میں مختلف ذائقوں کی

آئس کریم تیار کی جانے لگی، چینی ماہرین کی اس میدان میں مہارت آج بھی مسلم ہے، عربی جریدۃ العربیہ کے مطابق چینی ماہرین نے ایسی آئس کریم تیار کی ہے جو تیز دھوپ اور سخت گرمی میں ٦ سے ٩ گھنٹہ تک پگھلتی نہیں، ''راک نیوز'' سے وابستہ افراد نے اس کو تین گھنٹہ دھوپ میں رکھا مگر اس پر دھوپ کا اثر دکھائی نہیں دیا اور وہ منجمد ہی رہی۔ تفصیل کے مطابق اس پر جلیٹن (Geliten) کی پیلے رنگ کی ایک باریک تہ چڑھی ہوئی تھی جو اسے پگھلنے نہیں دیتی تھی۔ جلیٹن کچھ مخصوص نباتات اور جانوروں گائے اور سور کی کھال کے اندر پائے جانے والے ایک مادے سے تیار کی جاتی ہے۔ چینی ماہرین نے ابھی واضح نہیں کیا ہے کہ اس میں کس نوع کی جلیٹن استعمال کی گئی ہے، اس وجہ سے اس کے حلال وحرام پر تحقیق بھی شروع ہوگئی ہے، اس کے لیے ذائقہ والی اس آئس کریم کا نام ''بنانا'' رکھا گیا ہے جس کو عیسلے نامی کمپنی نے تیار ہے۔

''مردوں کی راکھ سے ہیرہ سازی''

ہانگ کانگ میں مردوں کی روایتی تدفین پر پچاس ہزار سے ایک لاکھ ڈالر خرچ ہوتا ہے، جس کی فراہمی غریبوں کے بس سے باہر کی چیز ہے، زمین کی قلت کے سبب حکومت بھی صرف چھ برس تک کے لیے قبر کی جگہ فراہم کرپاتی ہے، اس کے بعد مردے کی باقیات کو نکال کر جلادیا جاتا ہے، اس مشکل سے چھٹکارا پانے کے لیے وہاں انوکھا طریقہ یہ ایجاد کیا گیا ہے کہ مردوں کو جلاکر اس کی راکھ الگورڈانزا نامی کمپنی کے حوالہ کردی جاتی ہے جس کو کمپنی ہیرے میں تبدیل کرکے اس کو موتیوں یا ہار کی شکل میں متعلقین کو واپس کردیتی ہے، ہیرے بنانے کا طریقہ بالکل سادہ ہے، دوسو گرام راکھ کو پہلے سیاہ گریفائٹ میں تبدیل کیا جاتا ہے پھر اسے مشینوں کے ذریعہ حرارت فراہم کی جاتی ہے پھر نو گھنٹہ تک اسے ٹھنڈا ہونے کے لیے رکھ دیا جاتا ہے، اس کے بعد پالش کرکے اسے مختلف اوزان وہیئت کے ہیروں میں بدل دیا جاتا ہے۔ اس پورے عمل پر رسمی تدفین سے کئی گنا کم خرچ بھی آتا ہے اور متعلقین کو یادگار کے طور پر ہیرے بھی مل جاتے ہیں۔ تدفین کا یہ طریقہ ہانگ کانگ اور چین میں بہت مقبول ہے، العربیہ نے سی این این کے حوالہ سے یہ خبر شائع کی ہے۔

ک، ص اصلاحی

باب التقریظ والانتقاد

شرح دیوان اردوے غالب

شرح دیوان اردوے غالب: ازسید حیدر علی نظم طباطبائی، مرتبہ ظفر احمد صدیقی، متوسط تقطیع، عمدہ کاغذ و طباعت، مجلد، صفحات ۵۲۷، قیمت ۶۰۰ روپے، پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر نئی دہلی اور مکتبہ جامعہ کی دہلی، ممبئی اور علی گڑھ شاخیں۔

مرزا غالب، کلام غالب اور متعلقات غالب پر برسوں پہلے اتنا لکھا جاچکا تھا کہ اس وقت کے دارالمصنّفین کے ناظم شاہ معین الدین ندوی فرماتے تھے کہ ''اس کو پڑھتے ہوئے ہی گھبراہٹ ہوتی ہے، لکھنے کے لیے کیسے طبیعت آمادہ کی جاسکتی ہے'' لیکن یہ غالب کی فطرت اسداللّٰہی کی برکت یا پھر کرامت ہے کہ اردو ادب کے جہان میں گرچہ غالب کے لیے نہ کوئی ستیزہ گاہ ہے نہ پنجہ فگن حریفوں ہی کا وجود ہے لیکن غالب کی فتوحات کا سلسلہ اور دائرہ رکتا نظر نہیں آتا، اس کی تازہ اور نہایت شائستہ وشستہ مثال پروفیسر ظفر احمد صدیقی کی مرتبہ یہ شرح دیوان غالب ہے، شرح تو نواب حیدر یار جنگ بہادر علامہ علی حیدر طباطبائی نظم کی ہے جس کو قبولیت نے وہ حیثیت عطا کی کہ شرح، غالب اور طباطبائی تینوں کی تثلیث مختصر ہوکر تشنگان کلام غالب کے لیے شرب مختضر بن گئی، حسن طبیعت کے بیان سے نفور اور صرف گزارش احوال واقعی کے منظور ہونے کی نیت نے شعر غالب کو بیان و بلاغت اور معانی و مطالب سے جس طرح پر ثروت کیا، اس کی تفصیل کی ضرورت نہیں، خود غالب نے جب یہ اشارے کیے کہ ان کی فکر گہر اندوز اشارات کثیر ہے اور کلک رقم آموز عبارات قلیل ہے یا یہ کہ ان کے ابہام پر توضیح تصدق ہوتی ہے اور اجمال سے تفصیل تراوش کرتی ہے تو اس وقت کس کو خبر تھی کہ ان کے اس کلام کی واقعی اتنی اور ایسی شرحیں ہوں گی، دیوان غالب غالباً اردو کا پہلا دیوان ہے جس کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس کی شرح کی گئی، غالب کے انتقال کے کچھ ہی عرصہ بعد یہ عمل شروع ہوا لیکن پہلی، کامل و مکمل

شرح پیش کرنے کا اعزاز سید علی حیدر طباطبائی نظم کو حاصل ہوا، اولیت کا افتخار برحق لیکن اس میں نقص کا احتمال بھی عین ممکن، مگر شرح طباطبائی کا یہ امتیاز بھی دوسروں پر غالب رہا کہ ایک صدی سے زیادہ عرصہ ہونے کے باوجود کلام غالب کی تفہیم زیادہ تر اسی شرح سے آسان ہوئی اور حسرت موہانی جیسے شارح غالب نے اعتراف کیا کہ یہی شرح سب شرحوں سے بہتر ہے، یہ اور بات ہے کہ ہر نئے شارح کی زبان پر یہ وجہ ضرور آئی کہ اب بھی مشکل ترین اشعار کا مطلب کسی شرح سے واضح نہیں ہوپاتا ہے، پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی یہ وجہ تشریح دیکھی جائے تو بے جا بھی نہیں کہ گردش لیل ونہار بھی ''کچھ اور'' کا تقاضا کرتی ہے، طباطبائی کی شرح کی جدید ترتیب و تدوین بھی وقت کی ضرورت تھی اور اس ضرورت کو فاضل مرتب نے بڑی خوبی سے اپنے مقدمہ میں اس طرح ظاہر کیا کہ غالب، طباطبائی اور کلام وشرح کلام کے متعلق یہ مقدمہ بجائے خود ایک اعلیٰ تحقیقی مقالہ ہوگیا ہے جس میں سوانح کے علاوہ دیوان غالب کی ابتدائی شرحوں کی تاریخ بھی ہے اور طباطبائی کی شرح کی ان خوبیوں کا اظہار بھی ہے جو فاضل مرتب کی نظر میں نادر نکات و مباحث ہیں اور جن سے دوسرے شارحین غالب نے تعرض تک نہیں کیا، مشرقی شعریات کے اصول جن کا رواج لکھنوی اساتذہ سخن میں تھا وہ بھی ایک ایسا امتیاز بتایا گیا ہے جو اس شرح کی روشنی میں واضح ہوتا ہے، خود طباطبائی کے لسانی مختارات (ترجیحات) کی جانب جس خوبی سے توجہ کی گئی ہے، مقدمہ اس کا بھی شاہد ہے، طباطبائی کی جامعیت اور فضل و کمال میں ان کی معروضیت یا اظہار رائے میں صداقت کے بیان میں کئی مثالیں دے کر کہا گیا کہ ان اعتراضات کا منشا طباطبائی کا وفور علم اور دقت نظر ہے نہ کہ غالب کی تنقیص ومخالفت، اس تمام اجمال کی حقیقی اور نہایت دل پذیر تفصیل، اصل شرح کے حواشی وتعلیقات میں سامنے آتی ہے، حواشی وتعلیقات کا عمل کیسی محنت بلکہ جاں کاہی، دیدہ ریزی اور ژرف نگاہی کا متقاضی ہے، تحقیق ونظر کے اہل ہی خوب جانتے ہیں مثلاً دیوان غالب کے پہلے شعر

نقش فریادی ہے کس کی شوخی تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ہر پیکر تصویر کا

کی شرح میں طباطبائی نے غالب کے ایک خط کا ذکر کیا، مرتب نے غالب کے خطوط ۲/۸۳۷

(بہ نام محمد عبدالرزاق شاکر) کے ذریعہ اس کا باقاعدہ حوالہ دیا ہے، طباطبائی نے کاغذی پیرہن سے فریادی کے کنایہ کی بات اردو اور فارسی میں دیکھی اور اردو میں میر ممنون کے کلام کا حوالہ دیا، آج تک اس حوالہ کے متعلق کسی کی نظر نہیں گئی، ظفر صاحب نے پہلی بار بتایا کہ بار بار کی ورق گردانی کے باوجود کلیات ممنون میں یہ کنایہ کہیں نظر نہ آیا، اسی شعر میں طباطبائی نے غالب کے اس بیان سے لاعلمی ظاہر کی کہ ایران میں فریادرسی کے لیے کاغذی پیرہن کے استعمال کی قدیم رسم ہے، طباطبائی کی اس ناواقفیت پر تعجب کرتے ہوئے فاضل مرتب نے بہار عجم، فرہنگ آنند راج، فرہنگ رشیدی، انجمن آرا اور حاشیہ برہان قاطع سے قطعی تصریحات کو جلد وصفحہ کی نشان دہی کے ساتھ نقل کردیا، یہ صرف ایک شعر کی بات ہے ورنہ جگہ جگہ استدراک، تصحیح، مقابلہ، موازنہ وغیرہ کے ایسے نقوش روشن ہیں جن کی تب وتاب غیر معمولی عرق ریزی اور دماغ سوزی کا نتیجہ ہے، بعض مقامات ایسے ہیں جہاں آسانی سے گزرا جاسکتا تھا جیسے طباطبائی نے ایک جگہ عقد تسعین کا لفظ استعمال کیا اور سرسری وضاحت بھی کردی مگر لفظ سے معنی کی مطابقت میں کسر رہ گئی، مرتب کی نظر داد کے قابل ہے کہ یہ صراحت سامنے آگئی کہ ''کلمے کی انگلی کو انگوٹھے سے ملا کر جو حلقہ بنتا ہے اہل عرب اسے نوے (۹۰) کی علامت کے طور پر استعمال کرتے تھے اس لیے حلقے کی اس شکل کو عقد تسعین (نوے کی گرہ) کہتے ہیں''۔ طباطبائی نے ایک جگہ لکھا کہ ''......مگر اس کے تال سُر سے تو خود ہی ہانو ہے اس ہانو لفظ کے لیے مرتب نے ماہرین لغت سے مشورہ کیا، اردو لغات میں لفظ نہ ملا تو ہندی لغتوں کو دیکھا، معلوم ہوا کہ امراؤ جان ادا میں رسوا نے اس کا استعمال کیا ہے، اس تلاش بسیار کے بعد معنی متعین ہوئے اور یہ لطیفہ بھی سامنے آیا کہ شرح کی بعض اشاعتوں میں اس لفظ کو ہٹا کر ''واقف نہیں'' لکھ دیا گیا۔

ایک جگہ طباطبائی نے تشریح میں شاعر کے ذکر کے بغیر یہ شعر پیش کیا

چرخ کو کب یہ سلیقہ ہے ستم گاری میں   کوئی معشوق ہے اس پردۂ زنگاری میں

یہی شعر انہوں نے اپنے مجموعہ کلام صوت تغزل میں بھی ایک جگہ یہ کہتے ہوئے پیش کیا کہ لکھنؤ کا ایک شاعر زنار بند ایک عارفانہ مطلع غزل کا چھوڑ گیا ہے جو دلوں پر لکھا ہوا ہے اور کبھی نہیں مٹنے کا، مگر یہاں بھی شاعر زنار بند کا نام ظاہر نہیں کیا، پیش نظر شرح میں فاضل مرتب نے صاف کیا کہ

یہ شعر منشی منولال صفا کا ہے۔

ظفر صاحب کا اعلی شعری ذوق بھی روش روش دیکھنے کے لائق ہے، متن و شرح میں شعر آیا کہ

ہو لیے کیوں نامہ بر کے ساتھ ساتھ
یارب اپنے خط کو ہم پہنچائیں کیا

طباطبائی تو یہ کہہ کر خاموش ہو گئے کہ یارب اس شعر میں ندا کے لیے نہیں ہے بلکہ اظہار استعجاب کے لیے ہے لیکن ظفر صاحب نے اسی مضمون کو مومن میں پایا تو قاری کو اس کے حظ میں یہ کہہ کر شریک کرلیا کہ مومن کے اس شعر میں یہ مضمون یوں ہے

رشک پیغام ہے عناں کش دل نامہ بر راہ بر نہ ہوجائے

متنی تدوین کا یہ معیار ملاحظہ ہو کہ طباطبائی نے صنعت اغراق میں عرفی کا یہ مصرعہ نقل کیا کہ

ع اخگر از فیض ہوا سبز شود در منقل

فاضل حاشیہ نگار نے فوراً بتایا کہ کلیات عرفی شیرازی ص ۸۳ میں مصرع اول یہ ہے

ع عرق از شبنم گل داغ شود بر رخ حور

اسی طرح ایک جگہ طباطبائی نے چار موج کو جوش طرب سے تشبیہ دی ہے، فاضل مرتب نے بتایا کہ چار موج از روئے لغت گرداب یا بھنور کو بھی کہتے ہیں، طوفان طرب کے ساتھ یہ لفظ اسی رعایت سے ہے۔ تصحیح، تکمیل، تحشی کی ان مثالوں کو یکجا کیا جائے تو یہ خود ایک دلچسپ کتاب ہو جائے، جس میں مرتب محض روایتی محشی سے کہیں زیادہ محقق اور ناقد کی شان میں جلوہ گر ہے، اب دیکھیے طباطبائی نے ایک جگہ لکھا کہ ''......اس شعر کے معنی میں لوگوں نے زیادہ تدقیق کی ہے مگر جادہ مستقیم سے خارج ہے'' عموماً یہاں لوگوں پر نظر نہیں ٹھہرتی مگر ظفر صاحب کی نظر یہاں بھی نہیں چوکی لکھا کہ ''لوگوں سے مراد یہاں حالؔی ہیں انہوں نے یادگار غالب (ص ۱۳۱) میں اس شعر کی شرح خود غالب کے حوالے سے لکھی ہے لہٰذا اس پر طباطبائی کا طعن آمیز تبصرہ نامناسب ہے لطف یہ ہے کہ طباطبائی کی شرح بھی حالی ہی سے ماخوذ ہے......''۔

صفحات کی تنگ دامانی نہ ہوتی تو حواشی کی شکل میں ان تاریخی و تحقیقی وتنقیدی جواہر

پاروں کو ایک سلک مروارید کی شکل میں پیش کیا جاتا اور خاص طور پر ان حواشی کا ذکر آتا جو ایک قصیدہ کے اس شعر کے ضمن میں دیے گئے ہیں۔

جاں پناہا ، دل و جاں فیض رسانا شاہا
وصی ختم رسل تو ہے بہ فتوائے یقیں

اس شعر کی تشریح میں طباطبائی نے جن روایتوں کو نقل کیا ہے، فاضل مرتب نے اصول حدیث کی روشنی میں نہایت عالمانہ ومحدثانہ تعاقب کیا ہے، ایک شعر کے لیے بیسیوں مراجع کے حوالے دراصل مرتب کی شان تحقیق کے حوالے بن گئے ہیں۔ فاضل مرتب کے اعلیٰ علمی، تاریخی، ادبی اور شعری کا ظہور ہر رنگ میں ہے کہیں کہیں ان کا طنزیہ اسلوب بھی بڑا لطف انگیز ہو جاتا ہے جیسے طباطبائی نے ایک شعر کی تشریح میں لکھا کہ ''دل کی صفت الفت نسب اور سینے کا وصف توحید فضا دونوں کی ترکیبیں ایسی مہمل ہیں کہ خدا ہی ہے جو اس کے معنی کچھ بن سکیں'' فاضل مرتب لکھتے ہیں ''ایسی خوب صورت اور تازہ کار ترکیبوں پر اہمال کا اطلاق طباطبائی ہی کر سکتے ہیں''۔ حواشی میں طباطبائی کے تسامحات ، اغلاط اور ناقص اعتراضات کا احساس اکثر مقامات پر ہوتا ہے ، مقدمہ میں طباطبائی کی جامعیت اور فضل وکمال کا اعتراف اس میں مانع بھی نہیں، فاضل مرتب کو کہیں یہ محسوس بھی ہوتا ہے کہ طباطبائی ایک کہنہ مشق استاد ہیں اور غالب ایک تازہ وارد بساط سخن، یہاں تک ان کے احساس میں شریک ہوا جا سکتا ہے لیکن سخن فہمی کے عمدہ نمونوں کو پیش کرتے ہوئے یہ کہنا بے محل سا معلوم ہوتا ہے کہ ''طباطبائی مشرقی شعریات سے واقفیت اور اس کے اطلاق وانطباق میں بسا اوقات حالی وشبلی سے آگے نکل گئے''، اس دعوی کی تائید میں انہوں نے لفظ ومعنی کی بحث کا حوالہ دیا ہے لیکن کیا یہ کہنا واقعی ضروری ہے؟ شبلی وحالی کی مشرقی شعریات سے واقفیت ایک الگ بحث کی متقاضی ہے لیکن بیخود وغیرہ نے جس طرح طباطبائی کے متعلق لکھا کہ تنقید کلام یہی ہے تو تنقیص کمال کسے کہتے ہیں، حالی وشبلی کی صف میں طباطبائی کو لانے کی یہ کوشش، مقدمہ کو اس حصہ کو کمزور بنا دیتی ہے جہاں یہ خیال ظاہر کیا گیا کہ ''حالی وشبلی کی طرح طباطبائی بھی نوآبادیاتی اثرات سے آزاد نہیں'' دلیل یہ دی گئی کہ صنف غزل پر اعتراضات اور رعایت لفظی سے استکراہ کے پس پشت نوآبادیاتی فکر ہی کارفرما ہے، نوآبادیاتی سے زیادہ کچھ اور

اثرات کی تلاش کی جاسکتی ہے جن کے سبب طباطبائی کا انداز سخن یہ تھا کہ ''میں خود سے کبھی غزل نہیں کہتا، میری اردو بھی فارسی سے کم نہیں'' اور یہ کہ ''غزل گو شعر کی اس خوبی سے محروم رہتا ہے جسے طلسم یا سحر یا پھر اعجاز کہنا چاہیے'' مشرقی شعریات کی اس آگہی کو دیکھیے تو حالی و شبلی سے تفوق کی بات کا جواز کہاں رہ جاتا ہے؟ لیکن یہ احساس محض ایک جملہ معترضہ ہے حقیقت یہ ہے کہ ظفر احمد صدیقی نے شرح طباطبائی کی ترتیب و تدوین و تعلیق و تحشیہ میں جس غیر معمولی محنت و کاوش سے بلند ترین تحقیقی معیار پیش کیا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے یقیناً وہ اردو کی نئی نسل کے ان چند محققین میں ہیں جن کے وجود سے حالی، شبلی، سید ندوی و پروفیسر شیرانی، قاضی عبدالودود، پروفیسر نذیر اور رشید حسن خاں کی یادیں مندمل نہیں ہوسکتیں، غالبیات کے بیش قیمت ذخیرے میں یہ کتاب نمایاں مقام کی حامل و طالب ہے اور اس لائق ہے کہ ساہتیہ اکیڈمی اسے اعزاز دے کر اپنی عزت میں اضافہ کرلے۔ مکتبہ جامعہ بھی مبارک باد کے لائق ہے کہ ایک اعلیٰ درجہ کی کاوش کا عملی وجود اس کے حصہ میں آیا، ہم نے اس شرح کی ترتیب و تدوین میں شاداں بلگرامی کے حواشی اور شرح طباطبائی کے اس نسخہ کی داستان کا ذکر نہیں کیا، جو عرش ملیح آبادی اور جلیل مانک پوری سے ہوتا ہوا شاداں تک آیا اور پھر سید اصغر حسین سمیعی، نظام الدین حیرت رام پوری سے گزر کر شمس الرحمٰن فاروقی کے ہاتھوں میں آیا اور یہی نسخہ ظفر صاحب کے پیش نظر رہا، حق تھا کہ شاداں کی شخصیت روشن ہوتی، فاضل مرتب نے حواشی شاداں بلگرامی کے عنوان سے ایک ضمیمہ خاص کیا اور اس کے دیباچہ میں آرہ بہار کی اس قابل فخر شخصیت کا بڑا جامع مرقع پیش کردیا، عندلیب شادانی، عبدالعزیز میمن، مرزا محمد ہادی عزیز، تاجور نجیب آبادی جیسے مشاہیر ادب کے استاد شاداں کی داستاں بڑی دلچسپ ہے اور ان کے حواشی دلچسپ تر ہیں۔ یہ اس کتاب کے حسن و افادیت میں واقعی چار چاند لگاتے ہیں، کتابیات اور اشاریہ کی تیاری میں سلیقہ سطر سطر سے نمایاں ہے۔ غالب کے پرستاروں کے لیے یہ واقعی بڑی سوغات ہے۔

ع-ص

ادبیات

حمد

قمرالدین قمرؔ اعظمی

مرا بس چلے تو جہاں کے رب میں بس ایک ہی یہ دعا کروں
جو ترے حبیبؐ کا راستہ اُسی راستے پہ چلا کروں

کبھی اُن کا نام لکھا کروں کبھی لکھ کے اُس کو پڑھا کروں
مگر اُس کے ساتھ ہُنر بھی دے نہ میں کم کروں نہ سوا کروں

مری جان و دل مرے باپ، ماں سے جو بڑھ کے مجھ کو عزیز ہیں
ملے اُن کی خاکِ قدم کہیں تو مُنھ پہ اپنے ملا کروں

وہ کتاب گھر کے جو طاق پر بڑی عظمتوں سے رکھی ہوئی
اُسے طاقِ دل میں اُتار دے تو ہوا کو بھی میں صبا کروں

تو اذان سنتے ہی رو پڑا مری ماں نے مجھ سے کہا تھا یہ
مرا بس چلے تو وہی اذاں میں ہر اک سڑک پہ دیا کروں

سہریا، نظام آباد، اعظم گڈھ۔

مطبوعات جدیدہ

قرآن کریم میں معرب الفاظ : از ڈاکٹر سید علیم اشرف جائسی، متوسط تقطیع، بہترین کاغذ و طباعت، مجلد، صفحات ۲۱۶، قیمت ۱۰۰ روپے، پتہ : دارالعلوم جائس، جائس، رائے بریلی۔

امام جلال الدین سیوطی کتاب حسن المحاضرہ کی نسبت سے زیادہ مشہور ہوئے لیکن تفسیر، حدیث، فقہ، تاریخ، سیر میں بھی وہ صاحب تصانیف کثیرہ ہیں، زیر نظر کتاب بھی ایک دلچسپ موضوع یعنی قرآن مجید میں ان الفاظ کے متعلق ہے جو عجمی الاصل یعنی معرب سمجھے جاتے ہیں، المتوکلی کے نام سے اصلاً یہ عربی رسالہ تھا جس میں قرآن مجید میں حبشی، فارسی، رومی، ہندی، سریانی، عبرانی، نبطی، قبطی، ترکی، زنگی اور بربری زبانوں کے الفاظ پر بحث کی گئی ہے، لائق مترجم کو رسالہ کا صرف ایک مخطوطہ ملا، جس کو انہوں نے سلیقہ سے مرتب کر کے اردو قالب عطا کر دیا، آیات و احادیث شریفہ کی تخریج کی اور ضروری مقامات پر حواشی دیے، مصنف اور تصنیف کا جامع تعارف کرایا اور ایک اہم تحریر زبانوں میں مستعار الفاظ اور ان کے مطالعے کی اہمیت کے عنوان سے سپرد قلم کی اور اس سے بھی زیادہ مفید مضمون قرآن کریم میں وجود معرب کا قضیہ کے عنوان سے پیش کر کے بتایا کہ قرآن کریم میں معرب کا وجود جائز اور ممکن ہے، عربی زبان میں تو یہ یقینی اور حتمی ہے لیکن یہ خیال اس احتیاط کے ساتھ ظاہر کیا کہ قرآن ہو یا عربی زبان اس میں معرب کا تعین لسانیات کے جدید علوم کی روشنی میں از سر نو ہونا چاہیے، کہا گیا کہ یہ کتاب اردو حلقہ کے لیے نادر تحفہ ہے اور یہ بالکل درست کہا گیا۔

سلاطین دکن کے عہد میں شادیاں : از جناب اسلم مرزا، متوسط تقطیع، عمدہ کاغذ و طباعت، مجلد مع مصور گرد پوش، صفحات ۱۱۲، قیمت ۷۵ روپے، پتہ : مرزا ورلڈ بک ہاؤس، حمید کامپلکس، نزد درگاہ نظام الدین، جنسی روڈ، اورنگ آباد اور کتاب دار ممبئی اور شب خون، کتاب گھر ۳۱۳، رانی منڈی، پوسٹ بکس نمبر ۱۳، الہ آباد، یوپی۔

ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے تمدنی جلوؤں میں شادی بیاہ کے رسوم، رواج اور ان کے دلکش پر مسرت اور رنگارنگ مظاہر سے تاریخ کے صفحات محروم نہیں لیکن گلدستہ خوش باس کے جناب اسلم مرزا نے دکن کی تاریخ میں معاصر سلطنتوں کے بادشاہوں اور ان کے خاندانوں کے درمیان

شادیوں کے رشتے تلاش کیے، قریب چار سو سال تک سرزمین دکن، بیجاپور، گلبرگہ، احمد نگر، گول کنڈہ، بیدر، برار نامی ریاستوں میں تہذیب و تمدن کے ایسے دلکش اور خوبصورت مناظر کا مشاہدہ کرتی رہی جو ہندوستان کے زمین و آسمان کے لیے نئے اور انوکھے تھے، ان ریاستوں میں کچھ کے سلاطین سنی تھے تو کچھ شیعہ تھے، اس کے باوجود ان میں ازدواجی رشتے قائم ہوتے رہے، بقول مصنف بعض شادیوں میں سیاسی حالات نے بھی ساتھ دیا، لیکن عموماً ایسا کم ہوا، موضوع ظاہر ہے دلچسپ ہے، فاضل مصنف نے اس کو اور بھی پرلطف بنادیا ہے، کھانوں کے اقسام، لباس اور زیورات کے اہتمام میں عہد رفتہ کے کیسے کیسے منظر سامنے آجاتے ہیں، تاج بیگم اور عادل شاہ کی شادی میں مشک اتنی کثرت سے استعمال ہوا کہ ہند و چین میں اس کا قحط پڑ گیا، جہیز میں عقیق یمانی کے مرتبان، لعل بدخشاں کے کیف دان، خطائی غلام، چینی کنیزیں، زبرجد کے شیشے، زمرد کے جام دیے گئے، عروج و زوال کے اسباب کہاں کہاں نہیں ملتے۔

ملنے کے نہیں نایاب ہیں ہم : از مولانا امین الدین شجاع الدین مرحوم، مرتب منور سلطان ندوی، متوسط تقطیع، عمدہ کاغذ و طباعت، مجلد، صفحات ۲۸۸، قیمت ۱۱۰ روپے، پتہ: دارین بک ڈپو، ندوہ روڈ، ڈالی گنج لکھنؤ اور لکھنؤ، سہارن پور، حیدرآباد کے معروف مکتبے۔

ابھی کتنے دن ہوئے اس کتاب کے مصنف مرحوم کی ایک کتاب نقوش فکر و عمل کا ذکر کرتے ہوئے ان سطور میں مصنف کے نام کی رعایت سے امانت قلم اور شجاعت اظہار کی بات ہوئی تھی، نقوش فکر و عمل کے بعد بے نیاز مصنف کے نیازمند رفیق کار اور مرتب کتاب نے مرحوم کے وفیاتی مضامین کی ترتیب بھی شروع کی، تعمیر حیات، بانگ حرا، ندائے ملت، ہدایت کے صفحات پر مرحوم نے ان کے مرثیے لکھے جو ملت کے آسمان کے تارے تھے، وہ جب جب ٹوٹ کر گرے، امین الدین مرحوم کا دل بھی ٹوٹ کر بکھرا، مولانا علی میاںؒ سے سالک رام تک اور اساتذہ سے والدین تک وہ اپنے درد کو قوم و ملت کے درد کی شکل میں قلم و قرطاس کو عطا کرتے رہے، بڑے لوگوں کے جینے کا ہنر ظاہر کیا اور بقول ڈاکٹر مسعود الحسن عثمانیؒ (اس سے) اپنی شرافت نفس کا ثبوت فراہم کیا، ڈاکٹر صاحب نے لکھا کہ ''امین الدین لکھتے لکھتے سو جاتے ہیں اور اٹھ کر پھر لکھنا شروع کر دیتے ہیں''، واقعی مصنف مرحوم لکھتے لکھتے سو گئے، اپنی کتاب پر اس تحریر کا انتظار بھی نہیں کیا، اب بجز اس کے کیا کہیں سرہانے میرؔ کے آہستہ بولو - ابھی ٹک لکھتے لکھتے سو گیا ہے

ع-ص

رسید مطبوعہ کتب

۱-پشتو کے عوامی نغمے: مترجم اسلم مرزا، مرزا ورلڈ بک ہاؤس، حمید کامپلیکس، قیصر کالونی، جنسی روڈ، اورنگ آباد۔ قیمت ۱۰۰ روپے

۲-حرف ابجد: انور جلال پوری، اقرأ کمپیوٹر سنٹر، ۱۳ سی کاٹجو روڈ، الہ آباد، آفس لاریب، ۲۰ محمد علی لین، امین آباد، لکھنؤ۔ قیمت ۲۰۰ روپے

۳-دھوپ چھاؤں: پروفیسر ریاض الرحمٰن خاں شیروانی، ایجوکیشنل بک ہاؤس، شمشاد مارکیٹ، علی گڑھ۔ قیمت ۲۰۰ روپے

۴-سخن آثار: ڈاکٹر آفاق فاخری، قاضی پورہ، جلال پور، امبیڈکر نگر، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی۔ قیمت ۱۰۰ روپے

۵-سوز دروں: ڈاکٹر اختر ریاض، آمنہ منزل، عثمان پور، جلال پور، امبیڈکر نگر، یوپی۔ قیمت ۱۰۰ روپے

۶-شہر حیات: عزیز مبارک پوری، ماسٹر انیس احمد انیس، کاشانۂ عبدالعزیز پوسٹ مبارک پور، اعظم گڈھ۔ قیمت ۱۵۰ روپے

۷-فردوس تغزل: متر ابوالبیان حماد، دعوی بک سنٹر، نمبر ۴ تھرڈ اسٹریٹ، چار مینار مسجد روڈ کراس، شیواجی نگر، بنگلور-۵۱۔ قیمت ۲۲۵ روپے

۸-فکر انگیز: شبنم سبحانی (سید عبدالباری)، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی۔ قیمت ۱۲۵ روپے

۹-کتابیں (۱): ڈاکٹر محمد الیاس الاعظمی، ادبی دائرہ، اعظم گڈھ، دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی، اعظم گڈھ۔ قیمت ۲۴۰ روپے

۱۰-نوائے مشتاق: مشتاق احمد مشتاق، مرتبہ سہیل احمد اصلاحی، شبلی نیشنل انٹر کالج، اعظم گڈھ۔